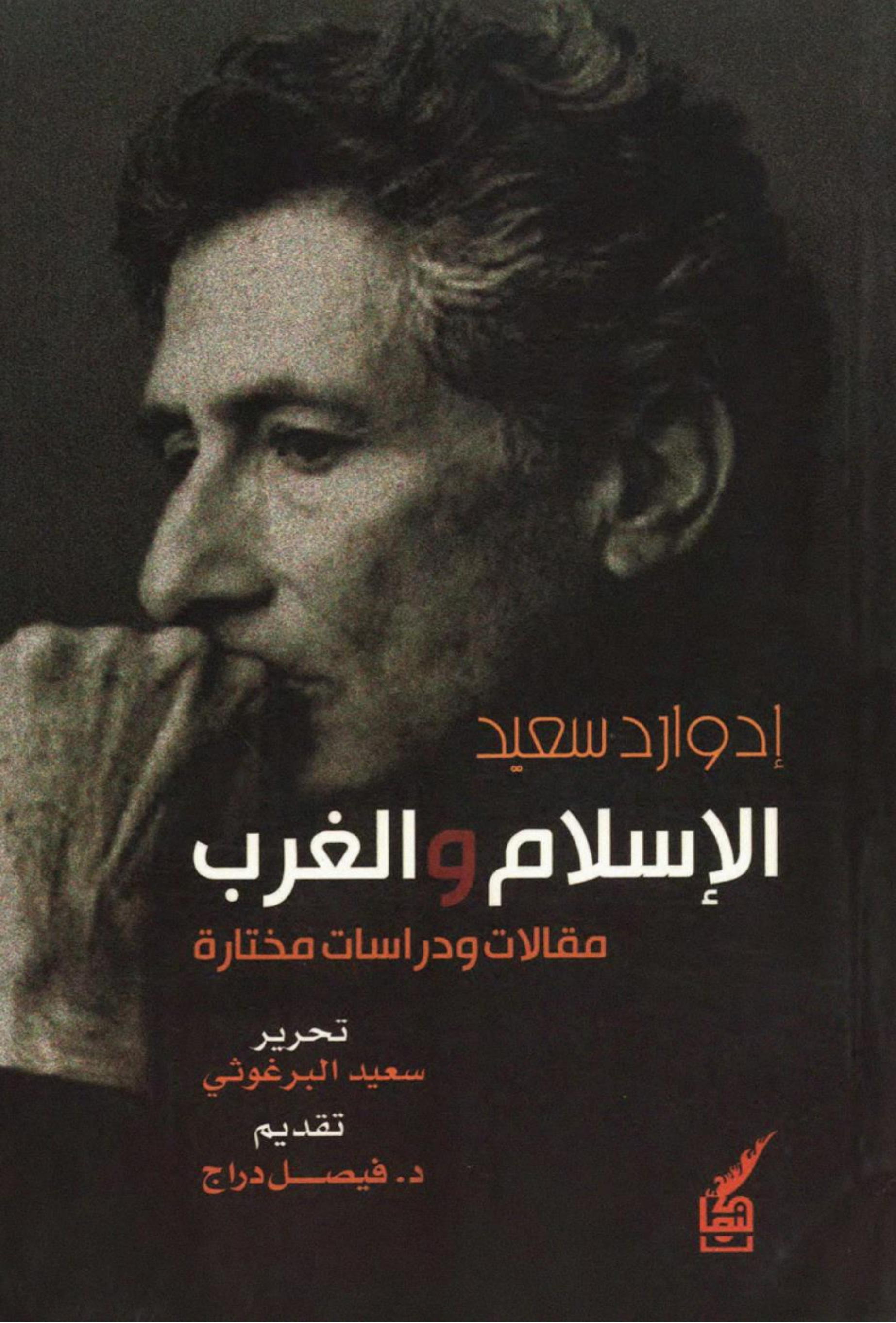


إدوارد سعيد

الإسلام و الغرب

مقالات ودراسات مختارة

تحرير

سعيد البرغوثي

تقديم

د. فيصل دراج

الإسلام والغرب

تأليف: إدوارد سعيد

تقديم: د. فيصل درَّاج

الناشر: دار كنعان
للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية

دمشق - ص.ب 443 تلفاكس: 2134433 (11 - 963 +)

E-mail: said.b@scs-net.org

الطبعة الأولى: 2014 / عدد النسخ 1000

إخراج: لبنى حمد

الإشراف العام: سعيد البرغوثي

يمكن الاطلاع على كتب الدار ومنشوراتها
على صفحة الشبكة التالية:

http://www.darkanaan.com
http://www.neelwafurat.com

إدوارد سعيد

الإسلام والغرب

مقالات ودراسات مختارة

قدّم له

د. فيصل درّاج

«ليس على المفكرين أن يسوِّغوا السلطة
بل أن ينتقدوها باستمرار»

«لم أستطع أبداً أن أعيش حياة ساكنة أو غير ملتزمة ولم أتردد في إعلان انتمائي والتزامي بواحدة من أقل القضايا شعبية على الإطلاق»

إدوارد سعيد

مدخل إلى قراءة إدوارد سعيد

المثقف، السياسة، السلطة

د. فيصل درّاج

لم يكن لإدوارد سعيد أن يحظى بشهرته لو بقي قانعاً بعالمه الأكاديمي الضيّق، وما كان بإمكانه أن يصبح ما أصبحه لو اكتفى باختصاصه الأدبي، الذي كان فيه لامعاً ومتميّزاً على أية حال. أراد سعيد، كما جاء في دراسة شهيرة له عن الحلقات الأكاديمية في زمن ريجن أن يجمع بين الأكاديمي والمثقف، وأن يكرّس معرفة الأول لصالح الثاني، كي ينتقل من الأسئلة المختصة المدرسية إلى قضايا واسعة، تخص الإنسان في كل مكان.

يطرح مسار هذا الناقد الأمريكي - الفلسطيني سؤالين أساسيين، أحدهما يخص معنى المثقف ودلالته، وثانيهما يخص سعيد، الذي أراد أن يكون مثقفاً في زمن تراجعت فيه وظيفة المثقف تراجعاً كبيراً. يفترض السؤال الأول المرور على معنى المثقف وزمن ولادته ويفترض، ربما، إشارات سريعة إلى كلمات مختلفة مثل: الأكاديمي، المتعلّم، المفكّر، الداعية، وغيرها من الكلمات، التي تقول شيئاً ولا تقول شيئاً كثيراً في آن.

فالمثقف، نظرياً، تعبير حديث، صعد مع الثورة الفرنسية والفترة الزمنية التي سبقتها، إشارة إلى دور الأفكار في تقدّم المجتمع وصعد، عربياً، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، إشارة إلى شكل جديد من المتعلّمين، تطلّع إلى نقض المجتمع العربي المتخلّف بمجتمع آخر، له علاقة بالأزمنة الحديثة. تعرّف المثقف الحديث، عربياً كان أو غير عربي، بفكرة البديل الاجتماعي، التي تقضي بنقد ما هو قائم والتبشير الفاعل بمجتمع مستقبلي، يحقق حاجات الإنسان وطموحاته.

يشكل إدوار سعيد، بهذا المعنى، امتداداً للمثقف التنويري الذي أنجبه عصر النهضة الأوروبي، لا بمعنى المضمون المعرفي، بل بمعنى الوظيفة، التي تقنع المثقف بالتمرّد وتملي عليه أن يدعو غيره إلى التمرّد أيضاً. بل أن عمل سعيد بدا أكثر صعوبة وتعقيداً من سابقيه، ذلك أنه رفع صوته المتمرّد في زمن تراجع الأيديولوجيات والأحزاب السياسية وانكسار الحركات الثورية. وربما كان الظرف الذي أصبح سعيد فيه ثورياً في زمن تداعي الثورات، هو الذي أعطى صوته بعداً رسولياً، ودفع به، في لحظات الضيق والأمل إلى أن يساوي بين المثقفين الحقيقيين والأنبياء.

ولكن من أين جاءت ثورية سعيد، إن صح القول، وهو المنحدر من عائلة ميسورة أمّنت له تعليماً عالياً في شروط مريحة، وما الذي دعاه، وهو الذي لم يكن يقرأ العربية في طور من حياته، إلى مواجهة الصهيونية، وما الأسباب التي أملت على أكاديمي مسيحي أمريكي من أصول عربية ان يتصدّى إلى ابتسار الإسلام وتشويه معناه؟ ما الذي أيقظ في سعيد، الذي تربّى وتعلّم في أوساط تقليدية، الحس برسالة ثقافية تواجه السلطات المختلفة بسلطة الحقيقة، التي لا تنتصر إلاّ صدفة.

كان سعيد في دراسة له، نشرت في كتاب جماعي عنوانه «ثقافة ما بعد - الحداثة»، قد تحدّث، بضجر، عن وسط أكاديمي غارق في

تفاصيل نقدية مدرسية، صغيرة مبتعداً عن الشأن العام الابتعاد كله، وقريباً من صناعة الزيف الإعلامية، التي تسهم في: صناعة الإذعان، على المستوى الأمريكي والعالمي في آن. ومع أن انتقاله المتصاعد من عالم الأكاديمي إلى وضع المثقف يمكن أن يفسّر، بسهولة، بانفتاحه على العالم العربي بعد هزيمة عام 1967 وارتباطه اللاحق بالقضية الفلسطينية، فإن الأمر يقوم في سبب أكثر عمقاً عنوانه: سلطوية المعرفة، أي لا موضوعيتها، الذي كرّس له عمله الشهير: الاستشراق. وسواء قبل الإنسان بكل ما جاء في هذا الكتاب، أو رفض بعضاً منه، فإن فيه ما يتأمل هوية المعرفة الزائفة، التي تنتج أكاديمياً يستخدم المعرفة لغايات غير أخلاقية. طرح سعيد في كتابه السؤال التالي: هل يرتبط إنتاج المعرفة بتاريخ المعرفة، من أجل الوصول إلى حقيقة تظل نسبية على الدوام، أم أنّه مرتبط بسلطات سياسية، تلوى عنق المعارف من أجل مصالحها، وتؤسس لمنهج مستدام يرى المنفعة ولا يرى الحقيقة؟ ولهذا توقف سعيد أمام المؤسسة الاستشراقية، التي وحدت بين المعرفة وأغراض السلطة، وتوقف أكثر أمام المنهج الجامعي الأمريكي، الذي صاغ عقله وشخصيته.

كتب سعيد في مقدّمة «الاستشراق»: «يقول غرامشي في «دفاتر السجن»: إنّ نقطة انطلاق الإعداد النقدي هي وعي المرء لما هو عليه حقاً، مدركاً ذاته كمنتوج للسيرورة التاريخية حتى اللحظة الراهنة، التي تضع فيه آثاراً لا حصر لها، دون أن تترك جرداً بها». ويتابع سعيد «تترك الترجمة الإنجليزية الوحيدة التي في متناولنا عبارة غرامشي على هذه الصورة دونما سبب واضح، في حين أن نص غرامشي بالإيطالية يختتم بالجملة التالية: «ولذلك، فإنه من الضروري تماماً أن يصار إلى وضع هذا الجرد منذ البداية». «ومن نواح عدة، فقد كانت دراستي «الاستشراق»

محاولة لجرد الآثار التي تركتها علي، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين».

تقول السطور السابقة بـ «الجرد منذ البداية» أي بتصفية الحساب مع العناصر الثقافية والأكاديمية التي صاغت هذه «الذات الشرقية»، كي تعود «بريئة» صاحية، يقظة، قادرة على التمييز بين الصحيح والخطأ، وقادرة أكثر أن تقوم بنقد ذاتي واسع، كي تتعامل مع ذاتها ومع قضايا الثقافة، بشكل عام، بمنهج جديد تقرّره حرة طليقة. تشير «عملية الجرد» هذه إلى نقطتين أساسيتين وتطرح ثالثة. تقول النقطة الأولى: ليس الشرقي المعتد بشرقيته هو الذي يكره الغرب ويندّد به، فهذا كلام جاهل لا معنى له، لأنّ الانتماء الحقيقي عملية معرفية، تفصل بين الزيف والحقيقة، وتبحث في تاريخ الغرب الثقافي عمّا هو زائف وعمّا هو حقيقي أيضاً.. وتقول النقطة الثانية: كل قراءة حقيقية، مهما كان موضوعها، قراءة نقدية، مثلما أن كل قراءة نقدية تتضمن بعداً سياسياً، في نهاية المطاف. وبسبب ذلك لمس سعيد البعد السياسي في القراءات الغربية المغرضة للإسلام، وكشف عن البعد السياسي الاستعماري في كتابات المؤرخ الصهيوني برنارد لويس، وقام بقراءة نقدية لاتفاق أوسلو، وقارب العلاقة بين المتخيّل الأدبي وأحلام الإمبراطورية في كتابه «الثقافة والإمبريالية»...

بيد أن ما سبق، وهنا النقطة الثالثة، وضع في كتابات سعيد بعدين متناقضين: تجلّى البعد الأول، وهو إيجابي، في الإشارة إلى اللقاء المريض بين المعرفة والمصلحة، الذي يجعل المعرفة، مهما كانت نزاهتها، تخرج من اللقاء خاسرة. وظهر البعد الثاني، وهو سلبي، في المبالغة النقدية التي دفعته، أحياناً، إلى أحكام متسرّعة، كأن يضيف ماركس في «الاستشراق» المعادي للاستعمار، إلى بقية المستشرقين، وهو ما أظهر

الهندي «إعجاز أحمد» عدم صحته بإسهاب كبير، أو أن يعتبر رواية «ممر إلى الهند» لفورستر رواية تؤيد الاستعمار، وهو أمر يفتقر كثيراً إلى الدقة، كما أظهر د. محمد شاهين.

أراد سعيد أن يؤكد أمرين، يقول أولهما: إن أي قراءة هي قراءة نقدية تتحزّب لهؤلاء الذين لا يحسنون الكتابة، بلغة معينة، أو تتحزّب لـ «غير الممثلين»، بلغة أخرى، أي لهؤلاء المستضعفين الذين يحتاجون صوتاً نزيهاً يدافع عنهم. أما الأمر الثاني فيقول: لكل كتابة موضوعية سياسية كتابية خاصة بها، تواجه موقفاً بموقف آخر، لأنّ العالم كان، ولا يزال، قائماً على صراع المصالح. وهذا ما أعطى كتاب «الاستشراق» بعداً تأسيسياً، اعتمد على موقف فكري - سياسي، قبل أن يعتمد على معرفة واسعة وشديدة الاتساع. لا كتابة صحيحة من دون موقف سياسي صحيح تتكئ عليه. هذا ما أقتنع به سعيد ومارسه في كتابات متعددة. وبداهة فإن القول بسياسة في الكتابة لا يعني تحويل الكتابة إلى مواقف سياسية جاهزة، فهذا موقف انتهازي اعتاش عليه الكثير من المثقفين، إنما المقصود إنتاج معرفة موضوعية صحيحة مبرّأة من الزيف والخداع. وعلى هذا، فإن التحزّب في الكتابة تحزّب للمعرفة الموضوعية التي تردّ، بعد البحث والتنقيب، على معارف زائفة وخادعة ومخادعة.

يمكن أن نسأل بعد هذا التقديم: ما هو المثقف الذي كانه إدوارد سعيد، أو أراد أن يكونه، وما هي صورته إن استأنسنا بكتابه: «صور المثقف»؟ مثل كل مبدع كبير، لا يمكن اختصار إدوارد إلى صورة واحدة، ذلك أنه كان جملة صور في صورة واحدة، والصور هذه هي: المثقف النقدي، أو المثقف الحديث، لأنه لا وجود للمثقف إلاّ في دوره النقدي، وإلا تقهقر من جديد إلى صورة الكاتب الذي يسجل الوقائع كما هي،

دون زيادة أو نقصان. يتلو ذلك «المثقف المنفي»، ثم «المثقف الحواري»، فـ «المثقف الهاوي»، وصولاً إلى المثقف الرسولي، الذي يقاسم الأنبياء صفاتهم، كما يقول سعيد.

أمّا المثقف النقدي فهو الذي يعاين الوقائع، فاصلاً بين الزيف والحقيقة، أو فاصلاً بين ما يرفضه وما يقبل به، دون أن يعيّن ذاته قاضياً، أو يعتبر نفسه مرجعاً للحقيقة. إنه يعيد صياغة القضايا بشكل يدعو إلى فهمها بشكل جديد. يتحزّب المثقف، والحال هذه، للمعرفة، قبل أن يقف مع سلطة معينة أو يجابه سلطة أخرى. لا يتحدّد المثقف المنفي، وهو سعيد في صورته الثانية، بالمنفى بالمعنى المكاني، بل بذاك المنفى الروحي الواسع الذي يعيش المثقف فيه وهو يبحث عن الحقيقي ويلتمس الإبداع. فالمثقف لا يجيب عن أسئلة البشر، بشكل صحيح، إلاّ إذا عرفهم وابتعد عنهم، فهو ينصت إلى أسئلة البشر المتعددة ويجيب عنها وحيداً. ولهذا رأى سعيد في الإبداع شكلاً من المنفى، إنه معاناة روحية تنقّب، في العزلة عن جديد غير مسبوق. ولعل العلاقة بين المنفى والإبداع هي التي جعلت سعيد يتعاطف بشكل كبير مع المثقفين الكبار الذين أجبروا على ترك أوطانهم، وانتهوا إلى منفى مزدوج: الغربة في المكان وتلك الغربة الصادرة عن بحث متوحّد عن الحقيقة. عاش سعيد المنفى المزدوج: فهو الفلسطيني الذي يعيش في بلد لم يولد فيه، وهو المناضل الفلسطيني الذي يعيش في وسط ثقافي – إعلامي لا يقبل به. وربما يقدم كتاب: «لوم الضحايا»، الذي قدّم له وأسهم فيه، صورة عن ضيق المساحة التي يتحرّك فيها مثقف معاد للصهيونية في مجتمع تسيطر عليه آلة إعلامية صهيونية كاسحة. المنفى إذن، هو صعوبة قول الحقيقة، وهو أيضاً صعوبة العثور عليها، وهو فوق هذا وذاك صعوبة العثور على من يقبل بها. بل أن أعلى درجات المنفى وأكثرها مشقة هو

اختصار الحقيقة إلى القوة، إذ حقيقة الطرف الضعيف هي الحقيقة الأضعف وإذ حقيقة الطرف الأقوى هي الحقيقة المباركة.

تصدر صفة المثقف الحواري عن الطريق التي تعامل بها سعيد مع المثقفين الذين تأثر بهم وأدرج مفاهيمهم، بشكل واضح، في دراساته النظرية. فغالباً ما يعمد بعض المثقفين إلى حجب مراجعهم الفكرية، على عكس ذلك فإن ما ميّز سعيد هو الإفصاح، كل الإفصاح، عن أسماء المفكرين الذين تعلّم منهم، أو تعلّم منهم ونقدهم. فقد أخذ مفهوم الدنيوي من الفيلسوف الإيطالي التنويري «فيكو» ومفهوم الهيمنة الثقافية من إيطالي معاصر هو أنطونيو غرامشي، واستأنس بالفرنسي فوكو في موضوع السلطة والمعرفة، وانجذب إلى الألماني أدرنو، بسبب اهتمامه بالموسيقا، وأعجب كثيراً بالإنجليزي ريموند ويلمر صاحب كتاب «الريف والمدينة» واستعمله، على طريقته، في بناء قضية الشمال والجنوب،... بيّن سعيد أن العمل الثقافي الإبداعي جماعي، بعيداً عن أسطورة الفرد المبدع المكتفي بذاته، وأن المعرفة نسبية، كل مفكر يصوّب جزءاً مما قام به غيره، وأن المعرفة متنامية متصاعدة لا تتغلق ولا تقبل بالانغلاق،.. وهو في هذا كله يرى الدنيا، أو العالم، مرجعاً للعمل الذهني، إذ على الفكر الذي يعنى بشؤون الدنيا أن يبدأ من المشخص، وأن ينطلق من سياق مشخص.

في كتابه «صور المثقف» استعمل سعيد، في إشارات متفرقة، تعبير «المثقف الهاوي». إذ تأمل القارئ المفهوم من وجهة نظر كتابات سعيد لمس فيه أبعاداً واضحة: فهو قرين الحرية، الذي يجعل المثقف يكتب في الموضوع الذي يميل إليه، ويترك له مساحات مختلفة على حدود أقاليم المعرفة المختلفة. ولهذا وضع سعيد كتاباً عن جوزيف كونراد الروائي البولوني الأصل، قبل أن يكتب لاحقاً «تغطية الإسلام»، وآخر عن الموسيقا، وكتابات كثيرة عن القضية الفلسطينية،... يرفض المفهوم

الاختصاص الضيّق، ذلك أن المثقف مختص بما هو دنيوي، بالمعنى الواسع، لا بكتب محدودة مشدودة إلى اختصاص وحيد. والهاوي أيضاً هو الذي يتعلّم، ويصرّ على متابعة تعليمه، منفتحاً على أسئلة الدنيا التي لا يمكن استنفاذها.

وأخيراً نعثر في سطور سعيد المتفرّقة، وخاصة في كتابه «صور المثقف»، على إشارات إلى المثقف الرسولي، ذلك المجاهد الجلود الذي يدافع عن قيم ثابتة أزلية، دون أن ينتظر أجراً أو يطمح بمكسب أو هبة. والقيم الثابتة هي: العدالة والمساواة والحرية واحترام حقوق البشر، مهما كانت عقائدهم وألوانهم.. إن المثقف، بهذا المعنى، هو الإنسان الذي يدافع بشكل ثابت عن قيم ثابتة، ملتمساً أدوات متغيرة. فما يتغيّر هو ليست القضايا الإنسانية، بل شكل الدفاع عنها، اتكاء على سياق محدد يفرض الموضوع والأداة والجمهور.

شكّل الجمهور مقولة أساسية في فكر سعيد، أو لنقلْ إنه ثابت من ثوابت سعيد، دون أن يكون الجمهور ذاته ثابتاً أو قابلاً للتحديد. فالجمهور هم البشر الذين يغوصون في بحر إعلامي - إعلاني، يصوغ أفكارهم، ويحزّبهم أو يعمل على إضعاف تحزّبهم من خلال الكتاب والمقالة والمحاضرة والحديث المتلفز،... الجمهور، إذن، هو طموح، أو أفق، كتلة مرئية وغير مرئية معاً، يحاول المثقف أن يصل إليها بطرائق مختلفة،...

إذا كانت هذه هي صور المثقف النقدي التي التزم بها سعيد، فما هي صور المثقف الآخر الذي لا يميل إليه ولا يقبل بمنهجه؟ يمكن أن نعثر على أشكال متعددة: المثقف المهني، المثقف الاحترافي، المختص، التقليدي، المؤسساتي. يشير سعيد بتعبير المثقف المهني إلى الأكاديميين المنصرفين إلى اختصاصهم الضيّق، الذي يتبادلونه في قاعات مغلقة، مستعملين لغة معقدة خاصة بهم، تقترب من رطانة الكهنة في العصور

الوسطى.. فللمثقف المهني ثقافة كُتبية، تأتي من الكتب وتعود إليها، وتدور في فضاء خاص له لون من البشر الّذين لا يكترثون بما يدور خارج الكتب وجدران الجامعة. ومع أن هذا المثقف يبدو بعيداً عن السياسة كلها، فإن شكل تعامله مع الثقافة محصلة لسياسة تربية معينة، تعلمه أن يلتفت إلى دروسه ولا يدخل بقضايا الدولة والمجتمع. وعلى هذا فإن نصرة فلسطين، على سبيل المثال، تشكّل كسراً لقواعد العمل الجامعي، قبل أن تكون موقفاً سياسياً لا يقبل به الوسط الجامعي.

يتعيّن المثقف الاختصاصي، أو الاحترافي، باختصاصه الذي يعيّنه مرجعاً معرفياً في قضايا البشر والشعوب وغيرها بما يدفعه إلى الحديث عن: سلطة معرفية، أو عن سلطة اتخذت من المعرفة حقلاً لها. والمعرفة، والحال هذه، موضوع قابل للبيع والمكافأة، وموضوع تحتاجه السلطة في سياساتها المختلفة. إنها معرفة من أجل السلطة، أو معرفة سلطوية، تحيل على مجالات مختلفة، قادرة عن إنتاج العلماء اللازمين في كل مجال من المجالات، وربطهم ربطاً كاملاً بحاجات الدولة. يبرز عندها «المثقف التقني»، الذي يلبي الحاجات دون النظر إلى أبعادها السياسية. ولعل مفهوم المثقف المهني، أو الاختصاصي، هو الذي أفضى إلى تعبير «الشرق مهنة»، أي إلى تصوير الشرق وخلقه وإعادة خلقه، من وجهة نظر المستشرقين. وبما أن «الشرق مهنة»، أي أنه قابل للخلق والاختلاق، فإن «الإسلام» بدوره مهنة، والسلام والإرهاب مهنتان أيضاً. ولهذا يمكن الحديث عن «صناعة الإسلام»، من وجهة نظر المعادين له، و«صناعة الهولوكوست»، من وجهة نظر صهيونية. والواضح في هذا كله هو سلطة السياسات الأيديولوجية – الإعلامية، التي تقوم، حين تريد، بـ «أبْلَسَة العرب» أو «أبلسة المسلمين»، وخلق صورة العراق اللازم تدميره،...

ولعل أخلاقية المعرفة، التي تميّز البعض، أو لا أخلاقية الكتابة، التي هي في صميم كتابات المحترفين، المشدودين إلى الريع والمكافأة، هي التي وضعت في أسلوب سعيد، الذي كان مكروهاً من الأوساط الأكاديمية الرسمية، الكثير من العنف والحدة والروح السجالية المقاتلة، ذلك أنه كان يواجه الكذب بالمعرفة والاختلاق بالمعلومات الموثقة. وما ردّه على الكتاب الصهيوني «منذ زمن سحيق»، الذي يجعل من فلسطين بلداً يهودياً منذ الأزل، إلاّ صورة عن السجال المرهق الذي كان يقوم به في شروط بالغة الصعوبة.

ومع أن حديث سعيد عن المثقفين، في صورهم المختلفة، مشبع بالسياسة، فمن الممكن التماسه في دوائر ثلاثة هي: الجهر بالحق في وجه السلطة، الهيمنة الثقافية والهيمنة الثقافية المضادة، وأخيراً: مسؤولية المثقفين. مواضيع ثلاثة، محورها المقاومة الثقافية، أدرجها سعيد في كتاباته النظرية العميقة، حال كتابه «الثقافة والإمبريالية» وجعل منها مادة واسعة في كتاباته الصحفية.

الجهر بالحق في مواجهة السلطة، موقف معرفي أخلاقي مجرّد وغير مبرّأ من الرومانسية: معرفي لأنه يواجه السلطة بجملة من الوقائع والحقائق، حال موقف سعيد من العراق ومن اتفاق أوسلو، وأخلاقي لأنه يطلب من المثقف التحرر من الصمت والحسبان والدفاع عن القضايا العادلة بشكل عادل، وهو مجرّد أيضاً لأن المثقف فرد مفرد قوته من معرفته وهيبته، في حين أن السلطة جملة من الأجهزة التي تتجاوز الأفراد. وهو، في اللحظة عينها، رومانسي، لأن تعبير «الجهر بالحق في مواجهة السلطة» يعيّن المثقف صورة عن الحق وناطقاً باسمه. ولعل هذا الطموح، الذي لا يمكن تحقيقه، هو الذي جعل سعيد يأخذ بكلمة عامة غير محددة هي: الجمهور، التي لا تعني شيئاً محدداً، والتي تستعير جزءاً

من تجريدها من كلمة «الحق» المجرّدة ايضاً. ولهذا يصبح الشعار الذي يبدو سياسياً شعاراً لا سياسة فيه، لأن الجانب الأخلاقي المجرّد يغلب فيه الجانب المحدد.

استعمل سعيد، وهو يواجه عدمية الفرنسي فوكو، بمفهوم الماركسي الإيطالي غرامشي: الهيمنة الثقافية والهيمنة الثقافية المضادة. سواء كان موقف سعيد من غرامشي متسقاً، أم يعوزه الاتساق، فإن ما انجذب إليه يلبّي تصوراته الذاتية، كما لو كانت «دفاتر السجن» مرآة صقيلة واسعة تسمح للناقد الفلسطيني بأن يرى أغراضه بوضوح. ويتمثل ما انجذب إليه، كما أشرنا، في موضوعين، أولهما: المقاومة الثقافية من حيث هي فعل دينامي متجدّد مفتوح، يشتبك مع هيمنة ثقافية متجددة الوسائل والغايات، ويتحاور مع جمهور لم يروّض كلياً احتفظ بالفضول ورغبة المساءلة. يتعيّن الدنيوي، في هذا التصوّر، بالآثار العملية - النظرية التي تتركها الثقافة المسيطرة على البشر العاديين؛ وبتوجّه المثقف إلى البشر الذين تصوغهم الخطابات الثقافية المسيطرة بنسب مختلفة. ولعلّ اتخاذ الدنيوي المعيش مرجعاً للـ «العمل النظري» هو الذي وضع سعيد على طريق التجديد النظري ورفعه، أحياناً، إلى اجتهادات نظرية لا تنقصها المجازفة. أما الموضوع الثاني، وهو لصيق بالأول، والذي أغرى سعيد بفكر غرامشي، فصادر عن موقف الأخير من الثقافة، الرافض لـ«فلسفة المسافة»، والقائل بتساوي حظوظ البشر من العقل والمحاكمة. فقد قال الإيطالي: «إن كل الناس مثقفون، لكنهم لا يؤدون جميعاً وظيفة ثقافية في المجتمع». يعترف القول بتساوي البشر؛ فكل البشر مثقفون، وإن كان بعضهم أكثر ثقافة من بعض آخر، الأمر الذي جعل غرامشي يتحدث عن «المثقفين الكبار»، الذين يصوغون أفكار الناس بشكل واضح. لا يشرح سعيد أفكار

غرامشي في اتجاهاتها المختلفة، بل يتوقف أمام معنى المثقف لديه، الذي عليه أن يندرج في الصراع الاجتماعي، أو أن يقوم بتوليد حركة مجتمعية مقاومة ويمدّها بإشارات مستقبلية. يقول سعيد في كتابه صور المثقف: «إن منظّم الأعمال الرأسمالي يخلق إلى جانبه التقني الصناعي والاختصاي في الاقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة، أو نظام قانوني جديد وما إلى هنالك».

تغوي قراءة سعيد في شكلها التبسيطي باختزال مفهوم الهيمنة الثقافية إلى موسوعية ثقافية، أمّنت له أن يراصف جملة من المفاهيم، أو باختصاره إلى أستاذ جامعي يدير حديثاً عن الثقافة والأدب وعلم اللغة،.... وهذه القراءة نافلة وماسخة للمعنى؛ ذلك أن القول بالهيمنة في معناها الحقيقي قول بهيمنة مصادرة، وأن القول بالأمرين معاً ينتهي إلى منظور محدد هو: التحرّر الإنساني، من حيث هو فعل ثقافي – سياسي، فردي – جماعي، وطني – إنساني. بدأ سعيد من النقد الأدبي، الذي يستدعي نصاً ويقارنه بغيره، وانتهى إلى الإنسان من حيث هو نص تفوق أهميته النصوص جميعاً. وربما كانت العروة الوثقى بين الإنسان والتحرر هي التي تجعل من سعيد مثقفاً تنويرياً بامتياز، وربما كانت تجربته الذاتية، التي كثّفت حوار المعرفة والمعاناة، هي التي أمدّت هذا المثقف التنويري الكبير بصوت رسولي.

تسمح مداخلة سعيد المعنونة: «الدور العمومي للمثقفين والكتّاب»، وهي من مداخلاته الأخيرة، بتأمل معنى المثقف لديه: فالكاتب بخاصّة والمثقف بعامّة، إنسان يمتلك معرفة تمكنه من «التدخل في الحيّز العام». سواء كان ذلك في أمر يخص بلده، مثل العنصرية والغبن الاجتماعي وقمع الحريات، أو كان أمراً خارج بلده له أبعاد إنسانية وأخلاقية، مثل احتلال العراق والقتل الجماعي في رواندا.

والتدخل هذا موروث نهضوي، بالمعنى الأوروبي، مارسه جوناثان سويفت، في مطلع القرن الثامن عشر، والأديب الفرنسي إميل زولا، في نهاية القرن التاسع عشر، وصولاً إلى مثقفين شهيرين في القرن العشرين، حال جان بول سارتر وبيير بورديو، الذي نشر قبل رحيله بعقد من الزمن كتاباً شهيراً عنوانه: بؤس العالم. وهذا التدخل بالمعنى الذي قصده سعيد، لا يسعى إلى الإجماع ولا يأبه به؛ إذ لا معنى له إن لم يكن تحيّزاً لطرف ضد آخر، ومواجهة بين المدافعين عن الحق وخصومهم، الأمرالذي يوحّد بين التدخل، و«الاشتباك المباشر» توحيداً له صفة الضرورة. يقول سعيد: «إن المثقف الذي لا يقتصر دوره على الدفاع عن مصالح سواه لا بد أن يكون له خصوم مسؤولين عمّا آلت إليه الأحوال، خصوم لا بد له من الاشتباك معهم اشتباكاً مباشراً».

يتكوّن المثقف المسؤول في ممارسة مقاتلة، تحتضن التدخل والاشتباك المباشر والتحدي، الذي يرفض الصمت والاستكانة التطبيعية، والدفاع الواضح عن الضعفاء الذين تقابلهم «منظومة قوية». وتستدعي هذه الممارسة، في وجوهها المختلفة، جرأة مكشوفة تترجم المعرفة إلى أخلاق، وتنصّب الأخلاق النزيهة مجلي للمعرفة الصائبة، لأن الدفاع عن الحقيقة لا يستوي إلاّ بأدوات تنتمي إلى الحقيقة أيضاً. وقد دفع جدل الجرأة والوضوح إدوارد سعيد إلى موقف إشكالي من الفيلسوف الألماني أدورنو، كأن يقول: «إن التجارب المتقاطعة وغير القابلة للمصالحة، في آن، تتطلب من المثقف جرأة القول: هذا ما نحن شهود عليه، بالطريقة ذاتها، تقريباً، التي أصرّ فيها أدورنو، على امتداد أعماله عن الموسيقى. على أن الموسيقى الحديثة لا يمكن مصالحتها مع المجتمع الذي أنجبها؛ ذلك أن الموسيقى في مخاتلتها الكثيفة، بل الباعثة على اليأس، من حيث شكلها ومضمونها - تستطيع أن تلعب دور

الشاهد الصامت على اللاإنسانية المحيطة بنا،...». يصرّح سعيد بإعجاب بأدورنو لا اقتصاد فيه، لكنه لا يلبث أن يتحوّط فيقوله مستعملاً كلمة «تقريباً»، كما لو كانت جرأة الفيلسوف الألماني منقوصة، أو تعاني من نقص ينبغي البحث عنه، ولذلك يقوم تعبير «الشاهد الصامت» بإضاءة النقص المشار إليه؛ ذلك أن أدورنو، رغم تمرّده، بقي أسير لغة أكاديمية نخبوية ليس من السهل التعامل معها. نادى سعيد بـ «شاهد يكسر الصمت» يستولد من مجابهة الصمت حقيقة جهيرة، مثمرة ونافعة وتنصر «القيم الأزلية».

اشتق سعيد وظيفة المثقف التي لا تنتهي من اتجاهات ثلاثة: الانتماء إلى نسق من المصلحين عرفته الإنسانية في أطوار مختلفة، وتأكيد الحاضر، كما المستقبل، زمناً يصنعه الكفاح الإنساني، والإنطلاق من «الدنيا» التي تملي على المثقف أن يشتبك، طيلة حياته، مع السلطة والمتسلطين. والواضح، في الحالين، هو «المثقف الطوباوي» الذي يقاتل من أجل عالم فاضل لن يراه، و«المدينة الفاضلة» التي يعبّد طرقها «مثقفون حقيقيون» يمثّلون «اللاّممثَّلين»، ويمثّلون «القيم الأزلية» في آن. والواضح أيضاً أن مثقفاً لا يشير إلى الحقيقة، ولو بقدر، هو مجرّد كيس من الكلمات المتقاطعة والحسابات الصغيرة والبلاغة المخادعة.

فصل سعيد بين «مثقف السياق»، الذي يلبي حاجات متغيرة يفرضها مرجع خارجي عنه، مثل السلطة والسوق وأغراض المنتصرين، و«المثقف الأزلي»، إن صحّ التعبير، الذي يستجيب إلى نداء داخلي يتماهى بـ «الحق» ويقوله ويتساوى به، وينصره وينتصر له دون مساومة.

الإسلام والغرب(*)

منذ نهاية القرن الثامن عشر، على أقل تقدير، وحتى يومنا هذا، سيطر على ردود الفعل الغربية الحديثة نحو الإسلام نوع من التفكير المبسط في جوهره ما زال بإمكاننا أن نسميه الاستشراق. وقد سبق لي أن ذكرت في غير هذا المقام، أن الأساس العام للفكر الاستشراقي يرتكز إلى جغرافية خيالية، ولكنها ثنائية خطيرة، تقسم العالم شطرين غير متساويين، أكبرهما، وهو الشطر «المختلف» يدعى الشرق، ويدعى الآخر الغرب، وهو الشطر الذي يسمى أيضاً عالمنا. ويشيع مثل هذا التقسيم دوماً حين تفكر حضارة ما أو مجتمع ما بحضارة أخرى مختلفة أو مجتمع آخر مختلف.

ولكن اللافت للنظر في حالتنا هذه أن الشرق، حتى حين اعتبر جزءاً متخلفاً من العالم، قد أسبغ عليه دوماً حجماً أكبر وقدرة كامنة أكبر من الغرب (وهذه القدرة، عادة، تخريبية). وانطلاقاً من الموقف الذي نظر إلى الإسلام، دائماً، بصفته ينتمي إلى الشرق فقد كان قدر الإسلام الخاص، في نطاق النظام الاستشراقي العام، أن ينظر إليه، في المقام الأول، كأنه كتلة واحدة صلدة لا تمايز أو تعدد فيها[1] ثم أن ينظر إليه بنوع خاص جداً من العداء والخوف.

(*) إدوارد سعيد: «الإسلام والغرب»، ترجمة: سميرة خوري، مجلة «الكرمل»، العدد (الأول)، شتاء 1981م.

(1) Monolith.

وغير خاف أن الكثير من الدواعي الدينية والنفسية والسياسية تكمن وراء هذا الموقف. ولكنها جميعها تنبثق من الشعور بأن الإسلام لا يمثل منافساً رهيباً فحسب، بالنسبة إلى الغرب، بل أنه يمثل كذلك تحدياً متأخراً للمسيحية.

وساد الاعتقاد، إبان معظم القرون الوسطى وفي القسم الأول من عصر النهضة في أوروبة، بأن الإسلام دين شيطاني رجيم سماته النفاق والتجديف والغموض. ولم يغير من الأمر شيئاً أن المسلمين يعتبرون محمداً نبياً لا إلهاً: فالمهم، بالنسبة للمسيحيين، هو أن محمداً نبي كذاب، زارع شقاق وداعية تفرقة، شهواني، منافق، وعميل الشيطان. ولم يكن هذا الموقف من محمد موقفاً عقائدياً خالصاً. فالأحداث الواقعية في العالم الواقعي جعلت من الإسلام قوة سياسية ذات شأن لا يستهان به. فقد هددت جحافل الجيوش الإسلامية وأساطيلها أوروبة، على مدى مئات السنين، فدكت ثغورها واستعمرت مناطقها. فكأنما قد بزغ في الشرق مذهب جديد من المسيحية أكثر شباباً وحيوية وفحولة مما هو في الغرب: وتسلح هذا المذهب بعلوم الإغريق الأقدمين، واستمد طاقته الحيوية الفاعلة من عقيدة بسيطة اتصفت بالبساطة والإقدام والجهاد، وباشر يعمل في المسيحية هدماً وتخريباً. وقد استمر الخوف من «المحمدية» حتى بعد أن دخل عالم الإسلام مرحلة الانحطاط ودخلت أوروبة مرحلة النهضة. فعالم الإسلام أقرب إلى أوروبة من كل ما عداه من الأديان غير المسيحية، وقد أثار قرب الجوار هذا ذكريات الاعتداء والاحتلال والمعارك الإسلامية ضد أوروبة، كما أنعش في الذاكرة، دوماً، قوة الإسلام الكامنة المؤهلة لإزعاج الغرب المرة تلو المرة. وقد أمكن اعتباره غيره من الحضارات الشرقية العظيمة – نذكر منه الهند والصين – مغلوبة على أمرها وبعيدة، ومن هنا لا تشكل مصدراً

للقلق الدائم. ولكن الإسلام يتفرد في أنه، على ما يبدو، لم يخضع أبداً للغرب خضوعاً كلياً. ومن هنا حين بدا - منذ الزيادات الهائلة في أسعار النفط في أوائل السبعينات - كأن العالم الإسلامي على وشك أن يعيد سابق انتصاراته، أخذ الغرب كله يرتعد فرقاً.

ثم كان أن احتلت إيران مركز الصدارة سنة 1978، مما ولد في نفوس الأمريكيين شعوراً متزايداً بالقلق والانفعال. والواقع أن هذا الاهتمام الأمريكي الكثيف الذي حظيت به إيران لم ينله غير نفر قليل من الشعوب التي تبعد عن الولايات المتحدة بعداً شاسعاً كإيران، وتختلف عنها الاختلاف الكبير نفسه. ولم يسبق للأمريكيين إطلاقاً أن ظهروا عاجزين ومشلولين ولا يملكون القدرة لإيقاف مسلسل الأحداث الدرامية الذي تتالى حدثاً وراء حدث، كما بدوا إبان هذه الفترة. وهم، في كل معاناتهم تلك، لم يتمكنوا أبداً من نسيان إيران، إذ هي البلد الذي اقتحم عليهم حياتهم، على صعد متعددة متنوعة، اقتحاماً متحدياً جسوراً. وقد كانت إيران مورِّداً رئيسياً للنفط أبان فترة ندرت فيها الطاقة. كما أنها تقع في منطقة من العالم تعتبر، إجمالاً، غير مستقرة وذات أهمية استراتيجية حيوية. وكانت حليفاً مهماً، ثم فقدت نظامها الإمبراطوري، وجيشها، وقيمتها في الحسابات الأمريكية الكونية، خلال سنة من الانتفاضة الثورية العارمة التي لم يسبق لها مثيل على هذه الصورة الشاملة منذ تشرين الأول /أكتوبر 1917. كان هناك نظام جديد يدعو نفسه إسلامياً، ويبدو نظاماً شعبياً ومعادياً للإمبريالية، يعاني مخاض الولادة، وسيطرت صورة آية الله الخميني وحضوره على وسائل الإعلام التي أخفقت في حل لغزه وفهمه، ما عدا كونه صلباً غير مرن وقوياً وغاضباً أشد الغضب على الولايات المتحدة. وأخيراً، نتج عن دخول الشاه السابق إلى الولايات المتحدة. أن احتلت مجموعة من

الطلاب سفارة الولايات المتحدة في طهران في الرابع من تشرين الثاني /نوفمبر، واحتجزت العديد من الأمريكيين، رهائن. وإن هذه الأمة ما تزال مستمرة عند كتابتي هذه السطور.

لم تنشأ ردود الفعل على ما جرى في إيران من عدم. بل أن هناك في وعي الجمهور الحضاري الأعلى ذلك الموقف القديم من الإسلام والعرب والشرق عموماً الذي أسميه الاستشراق. فصورة الإسلام هي هي واحدة ثابتة لا تتغير حيثما نظرت ومهما تكن المادة التي تعرضها: يستوي في ذلك الروايات الحديثة التي أطراها النقاد، كمثل رواية ف.س. نيبول انعطاف في النهر[1] ورواية جون أبدايك الانقلاب[2]؛ والكتب المدرسية المقررة في مادة التاريخ؛ والأشرطة المهزلية والمسلسلات التلفزيونية، والأفلام السينمائية والأفلام الفكاهية القصيرة. وتنبثق هذه الصورة الموحدة وتستمد مادتها من المفهوم القديم نفسه للإسلام؛ ولذلك يكثر تصوير المسلمين كاريكاتورياً كموردي نفط، وإرهابيين، وغوغاء عطشى للدماء - والصورة الأخيرة أضيفت حديثاً. ونجد، في المقابل، أن الحيز المتاح للتعاطف مع «الإسلام» هو حيز ضيق جداً، سواء في ذلك ما تتيحه الحضارة بشكل عام أو في نطاق البحث والنقاش حول غير الغربيين بشكل خاص. والمجال يضيق بالحديث أو حتى مجرد التفكير المتعاطف مع الإسلام، ناهيك عن محاولة عرضه، أو عرض أي شأن إسلامي عرضاً متعاطفاً. ولو طلبنا تسمية كاتب إسلامي حديث مثلاً، فمن المرجح أن يورد أغلب الناس اسم جبران خليل جبران (الذي لم يكن إسلامياً). أم الخبراء الأكاديميون المتخصصون في الإسلام فقد تناولوا، في الغالب الأعم، هذا الدين وحضاراته المتنوعة

---

(1) V.S. naipul, abend in the river.

(2) John updike, the coup.

ضمن إطار أيديولوجي اصطنعوه، أو هو إطار مقرر ومحدد حضارياً، إطار مفعم بالانفعالات العاطفية والتحيز الدفاعي، بل بالاشمئزاز أحياناً. وقد جعلت هذه الخلفية - أو هذا الإطار - فهم الإسلام أمراً عسير المنال. ولو أجرينا تقويماً للدراسات المتعمقة والمقابلات التي قامت بها وسائل الإعلام حول الثورة الإيرانية في ربيع عام 1979، لما تبينا غير توجه أو ميل ضعيف جداً للقبول بالثورة نفسها على أساس أنها أكبر من مجرد هزيمة للولايات المتحدة (وهي كذلك حقاً، إنما بمعنى دقيق محدد) أو انتصار الظلمة على النور.

ويلفت اهتمامنا الدور الذي يلعبه ف.س نيبول فيساعدنا في توضيح هذا الاتجاه العدائي العام نحو الإسلام، فقد تحدث، في مقابلة حديثة نشرت في النيوزويك انترناشيونال (18 آب /أغسطس 1980)، عن كتاب يقوم بتأليفه عن الإسلام، ثم أدلى بتصريحه «أن المبادئ الأساسية في الإسلام خلو من المضمون الفكري، ولذلك فلا بد أن ينهار». ولم يفصح عن ماهية المبادئ الأساسية في الإسلام أو يحدد ما يعنيه بها، كما لم يفصح عن نوع المضمون الفكري الذي يرمي إليه. غير أننا لا نشك أنه قصد إيران، كما قصد أيضاً - بعبارات غامضة مماثلة - كافة مظاهر الموجة الإسلامية المناهضة للإمبريالية التي اجتاحت العالم الثالث بعد الحرب؛ تلك الموجة التي يكن لها نيبول شعوراً خاصاً من النفور العميق. وفي روايتيه الأخيرتين، مقاتلو العصابات أو فدائيون، وانعطاف في النهر يطرح نيبول قضية الإسلام؛ ويشكل بعضاً من الاتهام العام الذي يتهم به نيبول العالم الثالث (وهو اتهام رائج مستحب عند القراء الغربيين الليبراليين) ما يكدسه جنباً إلى جنب من رذائل وفساد حفنة من الحكام غريبي الأطوار والأمزجة، ونهاية الاستعمار الأوربي، والجهود التي تلت التخلص من الاستعمار وبذلت لإعادة إنشاء وتعمير

المجتمعات المحلية، معتبراً إياها جميعاً أمثلة تدل على الإخفاق الفكري الكلي في إفريقيا وآسيا. ويلعب «الإسلام» دوراً رئيسياً، في رأي نيبول، سواء كان المقصود بذلك الألقاب الإسلامية التي يستخدمها رجال العصابات الانفعاليون من الهنود الغربيين، أو في بقايا تجارة الرقيق الإفريقي. فالإسلام يشمل إذن، بالنسبة لنيبول وقرائه، أنكر ما يبغضون من منطق العقل الغربي المتمدن.

فكأن التمييز بين العاطفة الدينية، والنضال في سبيل قضية عادلة، والضعف الإنساني العادي، والتنافس السياسي، وبين تاريخ الرجال والنساء والمجتمعات محكوماً عليه باعتباره تاريخاً للرجال والنساء والمجتمعات لم يكن ممكناً حين يعالج الروائيون الصحافيون وصانعو السياسة و«الخبراء» موضوع «الإسلام»، أو بالحري الإسلام الفاعل الآن في إيران وغيرها من بلدان العالم الإسلامي. فكأن «الإسلام» يبتلع جميع مظاهر العالم المسلم المتنوعة، فيحيلها كلها إلى جوهر خاص شرير عديم التفكير. ولا يمكن أن ينجم نتيجة لذلك تحليل وتفهم وفهم، بل نجد بدلاً منها، في الغالب الأعم، أدنى أشكال التقسيم إلى نحن - ضد - هم وأشدها فجاجة وقصوراً. أما كل ما يقوله الإيرانيون أو المسلمون عن التزامهم بالعدالة، وتاريخ معاناتهم للقمع، ورؤياهم لمجتمعاتهم، فكأنه خارج نطاق الموضوع ولا علاقة له به؛ فصرفت الولايات المتحدة النظر عنه واستعاضت بالاهتمام فيما تفعله «الثورة الإسلامية» الآن: كم يبلغ عدد الذين أعدمهم الخمينيون، وكم يبلغ عدد الانتهاكات العنيفة المستهجنة التي أمر آية الله بها، باسم الإسلام.

وبديهي أن أحداً لم يفكر في إقامة التعادل بين مذبحة جونستاون أو الإثارة المتأججة المدمرة التي أفرزتها الأمسية الموسيقية في

سينسيناتي، وبين المسيحية أو الحضارة الغربية أو الأمريكية بصورة عامة، فمثل هذا التعادل يقتصر على «الإسلام» وحده.

لماذا هذا المدى المتسع الشامل من الأحداث السياسية والحضارية والاجتماعية، بل والاقتصادية أيضاً، ممكن الاختصار بمثل هذه الطريقة البافلوفية إلى «الإسلام»؟ أي شيء في «الإسلام» أثار مثل هذه الاستجابة السريعة غير المنضبطة؟ ما وجه الخلاف الذي يراه الغربيون بين «الإسلام» وبقية دول العالم الثالث أو الاتحاد السوفياتي؟ هذه الأسئلة أبعد من أن تكون أسئلة بسيطة، ومن هنا نرى أن نجيب عن كل منها بمفرده مع إيراد الكثير من التحديد والتخصيص والتمييز.

أن الأسماء - التعميمات (labels) التي تطلق على حقائق متسعة معقدة، غامضة أشد الغموض، وإن كانت ضرورية لا يستغنى عنها في الوقت نفسه. فلو كان صحيحاً أن «الإسلام» اسم - تعميم غير دقيق ومثقل بالايديولوجيا، فمن الصحيح أيضاً أن «الغرب» و«المسيحية» يواجهان المأزق نفسه. غير أنه ليس من الميسور أن نتجنب هذه الأسماء - التعميمات، لأن المسلمين يتكلمون عن الإسلام، والمسيحيين عن المسيحية، والغربيين عن الغرب؛ ويتكلم هؤلاء جميعاً عن كل ما عداهم، بطرق تبدو مقنعة وصائبة. وبدلاً من أن نحاول اقتراح وسائل للتحاليل على هذه الأسماء - التعميمات، أعتقد أن من الأجدى لنا أن يُقر، أساساً، بوجودها، وبأنها تستخدم، منذ عهد بعيد، كجزء أساسي متكامل في التاريخ الحضاري لا كتصنيفات موضوعية. وسوف أتحدث عنها، بعد قليل في هذا الفصل، بوصفها شروحاً وتفاسير من إنتاج ما سوف أسميه بمجتمعات الشروح أو التفاسير لخدمة أغراضها. ولذلك يجب علينا أن نتذكر أن «الإسلام» و«الغرب»، وحتى «المسيحية»، هي أسماء - تعميمات تؤدي وظيفتين مختلفتين على الأقل، وتسفر عن

معنيين على الأقل، كلما استخدمناها. فهي تؤدي، أولاً، وظيفة تعريفية بسيطة، ما هو شيء ما مقارناً مع جميع الأشياء الأخرى. وفي هذا المستوى، يمكننا التمييز بين التفاح والبرتقال (كما قد نميز بين المسلم والمسيحي) إلى الحد الذي يعلمنا أنهما نوعان مختلفان من الفاكهة، ينموان على أشجار مختلفة، وما شاكل ذلك.

أما الوظيفة الثانية التي تؤديها الأسماء - التعميمات فهي إفراز معنى أشد تعقيداً نتيجة لذلك. فالحديث عن «الإسلام» في الغرب اليوم يحمل في طياته الكثير من المعاني المنكرة غير المستحبة التي سبقت الإشارة إليها. وكما سبق لي أن قلت أيضاً، من المستبعد أن يدل «الإسلام» على أي معنى يعرفه المرء معرفة مباشرة أو موضوعية. وينطبق الأمر نفسه على استخدامنا لـ «الغرب».

فكم يبلغ عدد الذين يستخدمون الأسماء - التعميمات، غاضبين أو جازمين، وهم يمسكون بزمام المعرفة الحقة بكافة مناحي التقاليد والأعراف الغربية، أو التشريع الإسلامي، أو اللغات الحية في العالم الإسلامي؟ الجواب، طبعاً، نفر قليل. ولكن ذلك لا يمنع الناس من تصنيف الإسلام والغرب بمنتهى الثقة، أو من الاعتقاد أنهم يعرفون تماماً عما يتكلمون.

ولهذا السبب إذن علينا أن ننظر إلى الأسماء - التعميمات بعين جدية مبالية. فبالنسبة لمسلم يتحدث عن «الغرب» أو لأمريكي يتحدث عن «الإسلام»، تستند هذه الأسماء - التعميمات الضخمة إلى تاريخ طويل تام، من شأنه أن يقويها ويضعفها في آن واحد. فقد استطاعت هذه الأسماء - التعميمات المفعمة بالايديولوجيا والعواطف المتأججة أن تجتاز تجارب عديدة وتتخطاها وأن تتكيف مع ما يستجد من أحداث وأخبار وحقائق. وقد اكتسب «الإسلام» و«الغرب» حالياً، كما سبق أن

أشرت، زخماً حيوياً جديداً في كل مكان. ويجب أن نتنبه فوراً إلى أن الغرب، لا المسيحية، هو دائماً في موضع التنافس والعداء ضد الإسلام. لماذا؟ يكمن السبب في افتراض أن «الغرب» أكبر من المسيحية دينه الرئيس، وقد تجاوز مرحلتها. أما عالم الإسلام - على ما فيه من غنى وتعدد وتنوع في تاريخه ومجتمعاته ولغاته - فيقول الافتراض إنه ما يزال غارقاً في الدين والبدائية والتخلف. فنحن نجد بعدئذٍ أن الغرب حديث وأكبر من مجموع أجزائه ومليء بالتناقضات التي تغذيه وتغنيه، ولكنه يبقى دائماً «غربياً» في هويته الحضارية؛ ونجد، من ناحية أخرى، أن عالم الإسلام لا يعدو كونه «الإسلام» الذي يمكن اختصاره إلى عدد ضئيل من الخصائص غير المتغيرة، رغم مظاهر التناقض والتجارب المتنوعة التي قد تبدو، حين ننظر إليها نظرة سطحية، غنية متعددة كما هي عليه الحال في الغرب.

وتزودنا مقالة نشرت في قسم «مراجعة أخبار الأسبوع» في الصنداي نيويورك تايمز، 14 أيلول /سبتمبر 1980، بنموذج حديث يوضح ما أقصد. وكاتب هذه المقالة هوجون كفنر، مراسل التايمز القدير في بيروت، أما موضوعها فمدى التغلغل السوفياتي في العالم الإسلامي. وتتضح فكرة كفنر بجلاء من عنوان مقالته («ماركس والمسجد أقل انسجاماً من أي وقت مضى[1]») ولكن الجدير بالملاحظة هو استخدام كفنر للإسلام ليقيم ترابطاً بين تجريد وواقع شديد التعقيد - وهو ما كان سيعتبر، في أية حالة أخرى، ترابطاً مباشراً غير مقبول ولا مبرر أو مثبت. وحتى لو سلمنا بأن الإسلام، بخلاف غيره من الأديان، هو نظام كلي شامل لا يفصل بين الكنيسة والدولة أو بين الدين

---

(1) john kifner. «marx and mosqe are less compatible than ever».

والحياة اليومية، يبرز في المقالة جانباً لا نظير له - وقد يكون مقصوداً متعمداً - في شدة الجهل والتجهيل - وأن يكن تقليدياً شائعاً - في جمل على غرار ما يلي:

«أن السبب في تراجع وضمور تأثير موسكو بسيط للغاية: ماركس والمسجد لا ينسجمان. [هل نفترض إذن أن ماركس ينسجم والكنيسة والهيكل؟ حتماً وبالتأكيد].

فالنسبة للعقل الغربي [والواضح أنه بيت القصيد] الذي قد تكيف منذ حركة الإصلاح مع التطورات التاريخية والفكرية التي أنقصت دور الدين باطراد، يصعب إدراك النفوذ الذي يتمتع الإسلام به [الذي نفترض أنه لم يتكيف مسايراً التاريخ أو الفكر]. على أنه كان، على مدى قرون طويلة، القوة المركزية في حياة هذه المنطقة، ويبدو أن قوته ونفوذه، في المرحلة الحاضرة على أقل تقدير، في انتعاش وتصاعد.

ولا فصل بين الإسلام بين الكنيسة والدولة. ذلك أنه نظام كلي شامل للعقيدة والعمل على حد سواء، يتضمن قوانين صارمة تشرِّع للحياة اليومية بالإضافة إلى حافز تبشيري يقضي بقتال الكفار أو هدايتهم. وعليه يرى المتدينون، وخاصة العلماء والمشايخ، والجماهير كذلك [بكلمة أخرى لا يستثنى أحداً]، في الماركسية ذات المفهوم الدنيوي الخالص للإنسان، مادة دخيلة مستهجنة، بل هرطقة.

إن كفنر يتجاهل التاريخ بمنتهى البساطة، كما يتجاهل تعقيدات كثيرة من نمط السلسلة المهمة من المتوازيات بين الماركسية والإسلام (التي درسها رودنسون في كتاب محاولاً أن يشرح لماذا شقت الماركسية، في الواقع، عدة طرق في المجتمعات الإسلامية عبر السنين). ليس ذلك فحسب، بل إنه يبني مقولته على مقارنة خفية يعقدها بين «الإسلام» والغرب الذي يتفوق تفوقاً بالغاً، بتنوعه وتعدده الذي لا

يمكن حصره وتحديده، على الإسلام البسيط، والأحادي غير المتغير، والكلي الشامل.

وما يلفت انتباهنا هو أن بإمكان كفنر أن يقول ما يقول دون أي محظور أو خطر أو خوف من أن يبدو مخطئاً أو سخيفاً.

الإسلام ضد الغرب: هذا هو الأساس الذي ينبثق منه العديد من التنوعات المذهلة لخصوبتها. ومن الافتراضات التي يتضمنها: أوروبة ضد الإسلام، وأمريكا ضد الإسلام. ولكن التجارب الملموسة المختلفة مع الغرب بأكمله تلعب دوراً مهماً أيضاً. ويجب أن نقيم تمييزاً على غاية الأهمية بين الوعي الأمريكي والوعي الأوروبي للإسلام. فقد امتلكت كل من فرنسا وإنجلترا مثلاً، حتى عهد قريب، إمبراطوريات مسلمة شاسعة. ونجد في هاتين الدولتين، كما هي الحال - وإن يكون أقل شأناً - في إيطاليا وهولندا اللتين كانت لهما مستعمرات مسلمة أيضاً، تقليداً طويلاً ممتداً من التجربة المباشرة مع العالم الإسلامي. وينعكس ذلك في نظام أكاديمي أوروبي مرموق هو الاستشراق. وقد قام الاستشراق بالتأكيد في البلاد التي كانت لها مستعمرات مسلمة كما قام في البلاد التي رغبت في امتلاك مستعمرات، أو التي كانت مجاورة لبلاد مسلمة أو التي كانت هي نفسها دولاً مسلمة في يوم من الأيام (ألمانية وإسبانية وروسيا قبل الثورة). ويضم الاتحاد السوفياتي اليوم بين سكانه حوالي خمسين (50) مليون مسلم، كما أنه يحتل عسكرياً، منذ أواخر سنة 1979، دولة أفغانستان المسلمة. وبالمقارنة، لا ينطبق أي من الأمور التي ذكرنا على الولايات المتحدة، مع إقرارنا بأنه لم يسبق لمثل هذا العدد الكبير من الأمريكيين أن كتبوا أو فكروا أو تكلموا حول الإسلام.

إن غياب أي ماض استعماري لأمريكا أو أي اهتمام طويل العهد

بالإسلام من جانبها يجعل الحوار الحالي أكثر تميزاً وأكثر تجريداً وأقل جدة وأصالة. فالقليل جداً من الأمريكيين، بالمقارنة مع غيرهم، أقاموا أية علاقة فعلية تذكر مع مسلم حقيقي. أما في فرنسا، على سبيل المقارنة، فإن الدين الثاني للدولة - من الناحية العددية - هو الإسلام، ولا تكون نتيجة ذلك أن يصبح الإسلام أكثر شعبية، إنما يصبح بالتأكيد أقرب إلى الفهم والمعرفة. كان انفجار الاهتمام الأوروبي الحديث بالإسلام جزءاً مما سمي بـ «الانبعاث الشرقي»، وهي مرحلة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر حين اكتشف الباحثون الفرنسيون والإنجليز «الشرق» من جديد - الهند والصين واليابان ومصر وبلاد ما بين النهرين والأراضي المقدسة. وقد نظر إلى الإسلام، سواء عن حق أو عن باطل، باعتباره جزءاً من الشرق يشاطره غموضه وأسراره وغرابته وفساده وقوته الكامنة. صحيح، كما سبق أن قلت، إن الإسلام كان يشكل تهديداً عسكرياً مباشراً لأوروبا لمئات من السنين الغابرة، وصحيح أيضاً أن الإسلام شكل، إبان العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة (المبكرة)، مأزقاً للمفكرين المسيحيين الذين استمروا، على مدى مئات السنين، يرون فيه وفي نبيه محمد على أشكال الردة والنفاق. ولكن الإسلام كان موجوداً على الأقل، بالنسبة للعديد من الأوروبيين، بوصفه نوعاً من التحدي الديني - الحضاري الدائم، وإن لم يمنع ذلك الإمبراطورية الأوروبية من إقامة مؤسساتها على الأراضي الإسلامية. ومهما يكن قدر العداء بين أوروبا والإسلام، فقد كان هناك أيضاً خبرة وتجارب مباشرة، نلمسها عند شعراء وباحثين من أمثال غوته ونرفال وريتشارد بيرتون وفلوبير ولوي ماسينيون، تميز إبداعهم بالخيال والرهافة.

غير أن الإسلام لم يلق الترحاب في أوروبا أبداً، بالرغم من وجود

هذه الشخصيات ومن شاكلها. فمعظم فلاسفة التاريخ المرموقين، من هيجل حتى شبنغلر، نظروا في الإسلام بدون كثير من الحماسة. وقد ناقش البرت حوراني في مقالة موضوعية نيرة عنوانها «الإسلام وفلسفة التاريخ» هذا التحقير المستمر المذهل للإسلام كمنظومة من منظومات الإيمان. وباستثناء بعض الاهتمام العابر بصوفي غريب الأطوار كاتب أو ولي فإن التقاليع الأوروبية الباحثة عن «حكمة الشرق» نادراً ما شملت الحكماء والشعراء؟؟، إن عمر الخيام وهارون الرشيد والسندباد وعلاء الدين وحاجي بابا وشهرزاد وصلاح الدين يشكلون، في الأرجح الأعم، القائمة الكاملة لكل الشخصيات الإسلامية التي يعرفها الأوروبيون المتعلمون في العصر الحديث. ولم يستطع حتى كارلايل أن يجعل الرسول مقبولاً على نطاق واسع، وأما بالنسبة لمحتوى الدين الذي نشره محمد فقد بدا للأوروبيين، منذ عهد بعيد، أنه غير مقبول أساساً انطلاقاً من الخلفية المسيحية، وإن كان مثيراً للاهتمام لهذا السبب عينه. وحين تصاعدت المشاعر القومية الإسلامية في آسيا وأفريقيا، مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر، ساد الرأي القائل إن المستعمرات المسلمة لا بد أن تظل تحت الوصاية الأوروبية لأنها كانت تدر الربح من جهة ولأنها كانت متخلفة وبحاجة إلى الضبط والنظام الغربيين أيضاً. ومهما يكن الأمر، وبالرغم من العنصرية والعدوان المتكررين الموجهين ضد العالم الإسلامي، نجد أن الأوروبيين قد عبّروا تعبيراً حيوياً ناشطاً عما عناه الإسلام لهم. ومن هنا نشأ كل ما يمثل الإسلام - في البحث والفن والأدب والموسيقى والحوار والمناقشات العامة - في الحضارة الأوروبية كافة، منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا.

ولا نجد في الخبرة الأمريكية مع الإسلام إلا النزر الضئيل من هذه التجارب الملموسة البينة.

فقد كانت الاتصالات الأمريكية بالإسلام محدودة جداً، في القرن التاسع عشر؛ ويتبادر إلى ذهننا بعض الرحالة من أمثال مارك توين وهيرمان ملفيل، أو الإرساليات التبشيرية، المتناثرة هنا وهناك أو الحملات العسكرية إلى شمالي أفريقيا التي لم تعمِّر طويلاً، أما على الصعيد الحضاري فلم يحظ الإسلام بموقع بيِّن في أمريكا قبل الحرب العالمية الثانية. وكان الخبراء الأكاديميون عادة، ينجزون أعمالهم حول الإسلام في زوايا هادئة في المدارس اللاهوتية، لا في ظل أضواء الاستشراق المتوهجة، ولا على صفحات الصحف والمجلات الرائجة. ومنذ حوالي قرن من الزمان قامت علاقة تعايش مذهلة، وإن تكن هادئة، بين عائلات المبشرين الأمريكيين الذين أُرسلوا إلى الدول الإسلامية وبين ملاكات الشؤون الخارجية وشركات النفط. ويظهر ذلك دورياً على شكل تعليقات عدائية توجه ضد «مستعمربي» وزارة الخارجية وشركات النفط الذين يعتقد أنهم يكنون وداً خاصاً للإسلام يتسم بعداء مر للسامية. ونجد، من ناحية أخرى، أن جميع البارزين المرموقين في الولايات المتحدة، بوصفهم خبراء أكاديميين ذوي شأن في ميدان الإسلام، هم غرباء المولد: فهناك اللبناني فيليب حتي في جامعة برينستون، والنمساوي غوستاف فون غرونباوم في جامعتي شيكاغو وكولومبيا، والإنجليزي هـ أ. ز. جب في جامعة هارفرد، والألماني جوزيف شخت في كولومبيا. وليس بين هؤلاء الرجال من يتمتع بمثل المكانة الثقافية التي يحتلها جاك بيرك في فرنسة أو ألبرت حوراني في انجلترا.

ولكن بعض هذه الشخصيات قد اختفت من المسرح الأمريكي، مثل جب وفون عرونباوم وشخت. ولا يوجد اليوم من يضارعهم في اتساع الثقافة أو يقارب، ولو قليلاً، شمول اطلاعهم ودقته. فالخبراء

الأكاديميون المختصون في الإسلام، حالياً، أميل إلى معرفة مدارس التشريع في بغداد في القرن العاشر، أو أنماط الحياة المدينية المغربية في القرن التاسع عشر؛ وهم ينصرفون انصرافاً كلياً (أو شبه كلي) عن معرفة ودراسة الحضارة الإسلامية الشاملة - أدباً وتشريعاً وسياسة وتاريخاً وعلم اجتماع، إلى ما هنالك. غير أن هذا لم يمنع الخبراء من أن يصدروا، بين الآونة والأخرى، تعميمات حول العقل الإسلامي وحدوده أو الولع الشيعي بالاستشهاد. وقد اقتصرت مثل هذه التصريحات على الصحف الرائجة المتداولة أو وسائل الإعلام التي التمست منهم هذه الآراء، في المقام الأول. والأمر الأهم والأكثر دلالة هو أن المناسبات التي تدور فيها مناقشات عامة حول الإسلام، سواء بين الخبراء أو غير الخبراء، توفرها، دائماً (تقريباً)، الأزمات السياسية. فمن النادر جداً أن يطالع المرء مقالات قيمة عن الحضارة الإسلامية في مجلة النيويورك ريفيو اوف بوكس أو هاربرز[1]. ولم يبد أن الإسلام أهل للتعليق العام إلا حين كان الاستقرار في العربية السعودية أو في إيران موضع شك وتساؤل وقلق.

لنعتبر إذن أن الإسلام قد دخل إلى وعي معظم الأمريكيين - بما في ذلك المثقفون الأكاديميون والمثقفون عامة الذين يعرفون القدر الكثير عن أوروبا وأمريكا اللاتينية - بسبب الربط بينه وبين القضايا المهمة إعلامياً، كالنفط، أو إيران وأفغانستان، أو الإرهاب - أساساً إن لم يكن قطعاً.

ومع حلول منتصف سنة 1979 أصبح كل ذلك يدعى الثورة الإسلامية، أو هلال الأزمات، أو قوس عدم الاستقرار، أو عودة الإسلام.

---

[1] H.arper s: newyork review of books.

ومن أشد الأمثلة دلالة على ذلك مجموعة العمل الخاصة بالشرق الأوسط التابعة لمجلس الأطلسي (التي ضمت برنت سكوكركفت، وجورج بول، وريتشارد هلمز، ولينان لمنيتزر، وولتر ليفي، ويوجين روستو، وكيرميت روزفلت، وجوزيف سيسكو، وغيرهم): إذ حين نشرت هذه المجموعة تقرير ها في خريف سنة 1979 جعلت عنوانه «النفط والاضطراب:الخيارات الغربية في الشرق الأوسط». وعندما خصصت مجلة التايم ملفها الرئيسي لموضوع الإسلام، في 16 نيسان / ابريل 1979، زُين الغلاف بإحدى لوحات جيروم: لوحة تصور مؤذناً ملتحياً يعتلي مئذنة ويدعو المؤمنين بهدوء للصلاة. وهي لوحة نموذجية تمثل بهاء وزهو ومبالغات الفن الإستشراقي في القرن التاسع عشر أفضل تمثيل. ومع ذلك، فمن المفارقات التاريخية أن هذا المنظر الهادئ قد رُصع بديباجة لا علاقة له بها إطلاقاً، وهي: «الإحياء النضالي». ولا توجد طريقة أخرى أفضل من ذلك ترمز إلى الفرق بين نظرة أوروبا ونظرة أمريكا إلى الإسلام. لقد تم تحويل لوحة تزيينية عادية، تُنتَج روتينياً إلى أوروبا كأحد جوانب الثقافة العامة، بكلمتين اثنتين إلى هوس أمريكي عام.

أنا أبالغ بكل تأكيد؟ ألم يكن الموضوع الرئيسي في مجلة التايم مجرد قطعة من الابتذال والتبسيط أعدت لتلائم مزاجاً يفترض أنه يميل إلى الإثارة وكل ما هو مثير؟ وهل ينطوي الموضوع فعلاً على ما هو أكثر جدية؟ ومنذ متى تحتل وسائل الإعلام منزلة مرموقة في القضايا الجوهرية الأساسية أو السياسية أو الحضارية؟ بالإضافة إلى ذلك، أليس الواقع حقاً هو أن الإسلام قد ألقى بنفسه فجأة في انتباه العالم؟ وماذا حل بالخبراء المختصين في الإسلام، ولماذا تم إغفال إسهاماتهم كلية أو إغراقها في «الإسلام» تناقشه وتميعه وسائل الإعلام؟

لا بد من إيراد بعض الإيضاحات القليلة البسيطة قبل أي أمر آخر. فكما سبق أن أشرت، لم يتمتع أي خبير أمريكي في شؤون العالم الإسلامي بجمهور كبير من القراء إطلاقاً. أضف إلى ذلك أنه لم تقم أية محاولة لوضع مؤلف عام حول الإسلام وطرحه علينا ومباشرة أمام جمهور القراء المثقفين، باستثناء كتاب المرحوم المارشال هودجسون، «مغامرة الإسلام»، ويقع في ثلاثة أجزاء نشرت بعد وفاته سنة 1975[1] كان الخبراء، تارة، على درجة عالية من التخصص يخاطبون في مؤلفاتهم خبراء متخصصين من أمثالهم فقط؛ وتارة أخرى، لم تكن أعمالهم ذات مستوى فكري متميز يتيح لها الوصول إلى ذلك النوع من القراء الذين اجتذبتهم المؤلفات حول أوروبا الغربية أو اليابان أو الهند.

ولهذه الأمور جميعاً تأثيران متعارضان. ذلك أنه، كما أشرت آنفاً، وعلى خلاف ما هو قائم في فرنسا وبريطانيا، لا يمكن أن نسمي «مستشرقاً» ذا مكانة وشأو خارج نطاق الاستشراق، (وتجدر المقارنة مع بيرك أو رودنسون في فرنسا).

إلا أنه من الصحيح أيضاً أن دراسة الإسلام لا تشجَّع تشجيعاً حقاً في الجامعات الأمريكية ولا تلقى تأييداً وقبولاً في الثقافة العامة بفضل شخصيات مرموقة قد يؤدي ما تتمتع به من مكانة وشهرة ومزايا خاصة إلى جعل تجاربها وخبراتها في الإسلام مهمة في حد ذاتها. هل من نظير أمريكي لربيكا وست، وفريا ستارك، وت. أ. لورنس، وولفرد تسيغر، وجيرتورد بل، وب. هـ. نيوباي، وجوناثان رابان - وهو أحدثهم عهداً؟ إنك لتجد، في أفضل الأحوال، نظراء هؤلاء في جماعة

---

[1] Marhall hodgson. «the venture of islam».

المخابرات المركزية السابقين (CIA) مثل مايلز كوبلاند أو كرميت روزفلت، وقلما تجد كتّاباً أو مفكرين يتمتعون بأي امتياز ثقافي.

والسبب الثاني لهذا الغياب الخطير الحاد للآراء الخبيرة في الإسلام يكمن في الحيز الهامشي الذي يشغله الخبراء بالنسبة لما بدا أنه يحدث في عالم الإسلام حين تصدَّر «الإعلام» وأصبح «الدخول الرئيسي» في منتصف السبعينات. ولا ريب أن الحقائق المرة التي لا بد من الاعتراف بها هي أن الدول الخليجية المنتجة للنفط ظهرت فجأة بالغة القوة والنفوذ؛ وأن هناك حرباً أهلية في لبنان وحشية بشكل غير مألوف، يبدو كأنها لن تنتهي؛ وقد تورطت الحبشة والصومال في حرب طويلة المدى وأصبحت المشكلة الكردية مشكلة أولى، فجأة على غير توقع، ثم خمدت بعد سنة 1975، بصورة مفاجئة غير متوقعة أيضاً؛ وأطاحت إيران بنظامها الملكي في ظل ثورة «إسلامية» عارمة مذهلة تماماً؛ ووقعت أفغانستان في قبضة انقلاب ماركسي سنة 1978، وانجرَّت الجزائر والمغرب إلى نزاع طويل المدى حول قضية الصحراء الجنوبية؛ وأعدم رئيس باكستاني وتسلمت الحكم دكتاتورية عسكرية جديدة. وثمة أحداث أخرى وقعت، أحدثها عهداً الحرب القائمة بين العراق وإيران؛ ولكن لنكتف بما ذكرنا. وأعتقد أن من العدل أن نقول، بشكل عام، إن كتابات الخبراء المختصين في الإسلام في الغرب لم تكن لتلقي الضوء إلا على قلة قليلة من هذه الأحداث؛ ذلك أن الخبراء لم يتنبأوا بها إطلاقاً ولا أعدوا قراءهم لتوقعها أبداً. ليس ذلك فحسب وإنما قدموا كماً هائلاً من الكتابات التي ظهرت، عند مقارنتها بما كان يحدث فعلاً، كأنها تدور حول مكان في هذا العالم يبعد عنا بعداً خرافياً، مكان لا علاقة له البتة بهذا الخضم المضطرب الخطير الذي برز فجأة في وسائل الإعلام أمام عيون القارئ.

تلك هي المسألة المركزية. ولا يكاد يبدأ بحثها بحثاً موضوعياً رصيناً، حتى الآن. ومن هنا يتوجب علينا أن نتقدم بحذر. إن الخبراء الأكاديميين المشتغلين في ميدان الإسلام قبل القرن السابع عشر يعملون، أساساً، في حقل أثري. أضف إلى ذلك أن عملهم، مثله مثل عمر غيرهم من المتخصصين في ميادين أخرى، هو عمل متخصص منغلق إلى حد بعيد. فلا هم رغبوا ولا حاولوا محاولة مسؤولة، أن يشغلوا أنفسهم بالمترتبات الحديثة للتاريخ الإسلامي. وقد كان مثل ذلك العمل الذي انشغلوا به مرتبطاً إلى حد لا بأس به بأفكار مسبقة عن إسلام «تقليدي كلاسيكي»، أو بأنماط مفترضة لا تتغير للحياة الإسلامية، أو بمسائل لغوية فقهية عفا عليها الزمن. ومهما يكن الأمر، لم تكن ثمة وسيلة للإفادة من أعمالهم ومؤلفاتهم في فهم العالم الإسلامي الحديث الذي كان يتطور، كائنة ما كانت النوايا والأهداف وبغض النظر عن أي أجزائه هو موضع الاهتمام، في اتجاهات مغايرة جداً لتلك الاتجاهات التي سلكها في ظل العهود الإسلامية الأولى (أي من القرن السابع إلى القرن التاسع عشر).

أما الخبراء المشتغلون في حقل الإسلام الحديث - أو بتحديد أدق في ميادين المجتمع والشعوب والمؤسسات في العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر - فقد عملوا في نطاق إطار للبحث محدد متفق عليه تشكّل وفق رؤيا وأفكار لم تقم حتماً في العالم الإسلامي. ولا يمكن أن نبالغ في توكيد قيمة هذه الحقيقة بكل تعقيداتها وتنوعها. ونحن لا ننكر الواقع القائم وهو أن الباحث العامل في اكسفورد أو باريس أو بوسطن يكتب ويبحث أساساً - وإن لم يكن كلية - طبقاً لمقاييس وتقاليد ومواصفات وتوقعات صاغها نظراؤه، ولم يصغها المسلمون موضوع البحث والدراسة. وربما كانت هذه حقيقة بدهية، لكننا نرى ضرورة توكيدها.

إن الدراسات الإسلامية في الميدان الأكاديمي تنتمي، بشكل عام، إلى «برامج المناطق»[1] (أوروبا الغربية، والاتحاد السوفياتي، وجنوب شرقي آسيا، إلخ..) ومن هنا نجدها تنتسب إلى آلية وضع وتصميم السياسة القومية. ولا خيار للباحث الفرد في هذا الأمر. فلو كان أحد الباحثين في جامعة برنستون يقوم بدراسة المذاهب الدينية الأفغانية المعاصرة، فمن الواضح (خاصة في مثل هذه الأيام) أنه قد يكون لمثل هذه الدراسة «مترتبات سياسية».

وسواء شاء الباحث أم أبى فإنه (أو أنها) سيجد نفسه مسوقاً داخل شبكة تجمع الحكومة والشركات والمؤسسات السياسية. وسيتأثر التمويل تبعاً لذلك، كما سيؤثر ذلك أيضاً في نوع الناس الذين يقابلهم الباحث؛ وبصورة عامة، ستعرض عليه مكافآت معينة وأصناف محددة من النشاط المتعاون المشترك. وشاء الباحث أم أبى، سيتم تحويله، رغم انفه، إلى «خبير منطقة».

أما بالنسبة للباحثين الذين ترتبط ميادينهم ارتباطاً مباشراً بالقضايا السياسية (ونقصد، أساساً، الباحثين في حقل العلوم السياسية في الدرجة الأولى، ولكننا نشمل أيضاً المشتغلين في ميادين التاريخ الحديث والاقتصاد وعلم الاجتماع أو الانتروبولوجيا)، فقد كان عليهم معالجة مسائل شائكة بالغة الحساسية، إن لم نقل بالغة الخطورة. كيف يمكن، مثلاً، أن يكيف الباحث وضعه بوصفه باحثاً ليتواءم مع المطالب التي تشترط الحكومات عليه تنفيذها؟ وتمثل إيران أفضل نموذج لإيضاح ما ذكرنا. فإبان حكم الشاه توفرت، للباحثين المختصين في الشؤون الإيرانية، اعتمادات مالية قدمتها مؤسسة بهلوي، بالإضافة، طبعاً، إلى ما قدمته

---

[1] «Area programs».

المؤسسات الأمريكية. وكانت هذه الاعتمادات توزع على الدراسات التي تعتمد الواقع الراهن نقطة انطلاقها (وهو، في هذه الحالة، النظام البهلوي المرتبط بالولايات المتحدة عسكرياً واقتصادياً). وقد أصبحت هذه الدراسات، بشكل ما، نموذجاً يحتذيه كل من يدرس هذا البلد. وفي مرحلة متأخرة من الأزمة ذكرت دراسة صادرة عن اللجنة النيابية الدائمة المختصة برجال الاستخبارات أن تقديرات الولايات المتحدة للنظام قد تأثرت بالسياسة الراهنة «لا بطريقة مباشرة أي عبر منع وإخفاء الأخبار غير المرغوب فيها بشكل واع مقصود وإنما بشكل غير مباشر... (إذ) لم يطرح صانعو السياسة السؤال إن كان نظام الشاه الاستبدادي سيدوم إلى الأبد؛ وكانت السياسة تبنى على تلك الفرضية». وقد أنتج ذلك بدوره حفنة ضئيلة فقط من الدراسات الجادة التي تقوِّم نظام الشاه وتحدد مصادر المعارضة الشعبية له.

ويتفرد باحث واحد، فيما أعلم، هو حامد الجار من جامعة بيركلي، في أنه قدّر القوة السياسية المعاصرة للمشاعر الدينية الإيرانية حق قدرها. ووحده حامد الجار ذهب في حد التنبؤ باحتمال أن يطيح آية الله الخميني بالنظام. وقد تحرر عدد آخر من الباحثين من اعتماد الوضع الراهن منطلقاً لدراساتهم - نذكر منهم ريتشارد كوتام وإيرفاند ابراهميان - ولكنهم يشكلون طائفة قليلة جداً.

(ومن العدل أن نذكر أن باحثين أوروبيين في اليسار، وهم طبعاً أقل لهفة ورجاء لاستمرار الشاه ونظامه، لم يحالفهم النجاح أيضاً في تحديد المصادر الدينية للمعارضة الإيرانية).

ولو تركنا إيران جانباً، لوجدنا العديد من الإخفاقات الفكرية المهمة في أماكن أخرى. وقد نجمت جميعاً من الاعتماد غير المدقق على ما أملاه مزيج من السياسة الحكومية والشعارات المبتذلة.

ويزودنا الوضع اللبناني والوضع الفلسطيني بما يغني بحثنا في هذا المجال. فقد اعتُبر لبنان، على مدى سنوات عديدة، نموذجاً لما يمكن أن تكون عليه حضارة تعددية أو مركبة. ولكن النماذج التي اعتمدت في دراسة لبنان كانت على درجة عالية من التجسيم والجمود بحيث لم تتح المجال لأي استشفاف لعنف وشراسة الحرب الأهلية (التي امتدت من سنة 1975 حتى سنة 1980 على أقل تقدير). ويبدو أن العيون الخبيرة قد تسمرت نظراتها بشدة بالغة - فيما مضى - في صور محددة لـ «الاستقرار» اللبناني: فكانت موضوعات الدراسة هي الزعامات التقليدية، والنخبة، والأحزاب، والشخصية الوطنية، والتحديث الناجح.

ونلاحظ أنه، حتى حين وُصف النظام اللبناني بأنه محفوف بالمخاطر والمجازفات أو حين تم تحليل «تمدنه» الناقص غير المرضي، قام ذلك على أساس فرضية واحدة لا تتغير تقول إن المشاكل اللبنانية، إجمالاً، يمكن ضبطها وهي أبعد عن أن تكون مدمرة تدميراً جذرياً. وقد اعتبر لبنان «مستقراً»، في الستينات، لأن الوضع «بين العرب» كان مستقراً، حسبما يخبرنا أحد الخبراء الذي أقام جدله على أن لبنان يبقى آمناً مستقراً ما بقيت تلك المعادلة سليمة محافظة عليها. ولم يدر في البال أبداً، ولا حتى على سبيل الافتراض، احتمال قيام استقرار بين العرب ولا استقرار لبناني.

ويكمن السبب الرئيسي لذلك - كما هي الحال في معظم موضوعات هذا الحقل الذي يسيطر عليه الإجماع - في أن الحكمة التقليدية قد أسبغت على لبنان «تعددية» أبدية واستمرارية متجانسة منسجمة، بغض النظر عن الانقسامات الداخلية اللبنانية وعدم تعلق أوضاع البلاد العربية المجاورة بالوضع اللبناني. ومن هنا وجب أن تنشأ

لكل مشكلة في لبنان من الأوضاع العربية المحيطة به، لا من إسرائيل أو الولايات المتحدة مثلاً، ولكل منهما خطط دقيقة محددة بالنسبة للبنان، وإن لم يتم تحليلها أبداً. ثم كان هناك أيضاً لبنان الذي جسد أسطورة التحديث. وحين نقرأ اليوم مؤلفاً كلاسيكياً يتضمن هذا النوع من حكمة النعامة، يذهلنا مدى الصفاء الذي عُرضت وقوبلت به هذه الخرافة حتى سنة 1973، حين كانت الحرب قد ابتدأت في الواقع. ويأتينا الخبر بأن لبنان قد يجتاز تغييرات ثورية، ولكن ذلك احتمال «بعيد». أما الاحتمال الأقرب إلى التحقيق فهو «تحديث مستقبلي يفيد منه الشعب عامة [وذلك تعبير لطيف، ولكنه للأسف ساخر، عن ما أصبح أشد الحروب الأهلية ضراوة في تاريخ العرب الحديث]، في نطاق النظام السياسي السائد». أو، كما قال أحد الانتروبولوجيين المرموقين، «تبقى قطعة الفسيفساء الدقيقة اللطيفة، اللبنانية صحيحة سليمة. ومن المؤكد.. أن لبنان كان ما كان وما يزال الأكثر فعالية وكفاءة في احتواء انقساماته الأساسية العميقة».

ونتيجة لذلك أخفق الخبراء، في لبنان كما غيره من البلدان، في أن يدركوا أن معظم الأمور الجوهرية المهمة في الدول التي كانت مستعمرة لا يمكن حصرها في عنوان أو قاعدة واحدة هي «الاستقرار». ففي لبنان كان من شأن تلك القوى المتحركة بشدة، وهي القوى نفسها التي أغفل الخبراء دراستها وبحثها إغفالاً تاماً أو هم أساؤوا تقديرها باطراد - الاقتلاع الاجتماعي، والتغيرات الديموغرافية، والولاءات الطائفية، والتيارات الايديولوجية - أن تمزق البلاد شر تمزيق شرس.

وعلى المنوال نفسه تقضي الحكمة التقليدية التي ما تزال قائمة منذ سنوات عديدة أن يعتبر الفلسطينيون مجرد لاجئين تمكن إعادة توطينهم، لا أن يعتبروا قوة سياسية لها تأثيرات لا يستهان بها في أي

تقدير دقيق مقبول للشرق الأدنى. وقد أصبح الفلسطينيون، منذ منتصف السبعينات، مشكلة رئيسية من المشاكل التي تعترف بها سياسة الولايات المتحدة، ومع ذلك فإنهم لم يلقوا، حتى الآن، الاهتمام الفكري والبحثي الذي يتلاءم وأهميتهم. ونجد، عوضاً عن ذلك، أن موقف الولايات المتحدة المستمر هو معالجتهم كملحقات لسياسة الولايات المتحدة نحو مصر وإسرائيل، وإهمالهم، بكل معنى الكلمة، في الحريق اللبناني. وليس هناك أي بحث يعتد به أو رأي خبير له وزن يخالف هذه السياسة ويعارضها؛ ويرجح أن يكون مردود ذلك مأساوياً على المصالح القومية الأمريكية، وخاصة منذ الحرب الإيرانية - العراقية التي فاجأت مرة جديدة، على ما يبدو، جماعة المخابرات وبينت خطأ حساباتهم وتقويمهم للقدرات العسكرية لكل من هذين البلدين.

أضف إلى التطابق هيئة البحث المستكينة التي تعمل بتؤدة ورتابة والاهتمامات الحكومية غير المركزة، حقيقة مؤسفة هي أن عدداً هائلاً من الخبراء الذين يكتبون عن العالم الإسلامي لا يتقنون اللغات المطلوبة، ولذلك كان لا بد أن يعتمدوا في استقاء معلوماتهم، على الصحف أو على غيرهم من الكتّاب الغربيين. وكان هذا الاعتماد، المعزز من جديد، على التصور الرسمي أو التقليدي للأمور بمثابة شرك علقت فيه وسائل الإعلام، في حالة عرض مجمل الأوضاع في إيران ما قبل الثورة. كان هناك اتجاه إلى الدراسة وإعادة الدراسة وإلى التركيز المتشدد على أمور بعينها: النخبة، وبرامج التحديث، ودور الجيش، والزعماء البارزون جداً، والاستراتيجية الجغرافية - السياسية (من منظور الولايات المتحدة)، والانتهاكات الشيوعية. وربما بدت هذه الأمور مدعاة لاهتمام أمريكا كأمة، ولكن الواقع هو أن الثورة في إيران قد اكتسحتها جميعاً، بكل معنى الكلمة، في غضون أيام معدودة. فانهار العرش الإمبراطوري

بكامله؛ وتفتت الجيش الذي أنفقت عليه بلايين الدولارات؛ أما ما يسمى النخبة فإما اختفوا أو التحقوا بالوضع الجديد، وفي كلتا الحالتين تبين أنهم لا يقررون السلوك السياسي الإيراني، كما كان يؤكد في السابق، ورغم أن جيمس بيل من جامعة تكساس يستحق الإطراء لأنه تنبأ بما قد تقود إليه «أزمة 1978»، تجده يوصي صانعي السياسة في الولايات المتحدة أن يشجعوا «الشاه.. على ابتهاج سياسة الانفتاح». وبكلمة أخرى، حتى صوت هذا الخبير المنشق، كما افترض، ظل ملتزماً بصيانة النظام الذي كان يواجه واقعياً، في اللحظة نفسها التي تكلم الخبير أثناءها، معارضة الملايين من شعبه الذين قاموا حرفياً، بإحدى كبريات الانتفاضات العارمة في التاريخ الحديث.

غير أن بيل بيَّن عدداً من الأمور الهامة حول جهل الولايات المتحدة العام بإيران. لقد أصاب بقوله إن التغطية الإعلامية سطحية، وإن الإعلام الرسمي موجه وفق رغبة آلف بهلوي، وإن الولايات المتحدة لم تبذل أي جهد لمعرفة البلاد معرفة عميقة أو للاتصال بالمعارضة. ولكن بيل توقف هنا ولم يتبع كلامه بالقول أن هذه الإخفاقات كانت وما تزال من أعراض الموقف العام الذي تتخذه الولايات المتحدة إزاء العالم الإسلامي وإزاء، كما سنتبين فيما بعد، معظم دول العالم الثالث. ومن المؤكد أن عدم قيام بيل بالربط بين أقواله المحقة حول إيران وبقية العالم الإسلامي، هو بعض من هذا الموقف أيضاً. فلم تقم، أولاً، أية مواجهة جدية مسؤولة تمحص المسألة المنهجية المركزية، ونقصد بها:

ما قيمة الحديث عن «الإسلام» وعن الانبعاث الإسلامي؟ (إن كان لذلك أي قيمة)؟ وما هي، ثانياً، العلاقة بين السياسة الحكومية والبحث العلمي، أو كيف يجب أن تكون هذه العلاقة؟ هل يفترض أن يكون الخبير فوق السياسة أو أن يكون ملحقاً سياسياً للحكومات؟ لقد

قال بيل ووليام بيمان (والأخير من جامعة براون)، في مناسبات مختلفة، إن أحد الأسباب الرئيسة للأزمة الأمريكية الإيرانية سنة 1979 يكمن في إخفاق الولايات المتحدة في استشارة الخبراء الأكاديميين الذين أنفقت مبالغ طائلة على تعليمهم بهدف واضح هو معرفة العالم الإسلامي. ولكن بيل وبيمان فاتهما أن يدركا احتمال أن يكون سعي الباحثين للعب دور المستشارين في حين يطلقون على أنفسهم لقب باحثين، هو السبب الذي يجعلهم يبدون شخصيات غامضة، وغير موثوقة لذلك، أمام الحكومة ومجتمع المفكرين على حد سواء.

وبالإضافة إلى ذلك، هل من وسيلة يعتمدها المفكر الحر المستقل (وهذا ما يجب أن يكونه الباحث الأكاديمي أولاً وأخيراً) للمحافظة على استقلاله (استقلالها) في حين يعمل مباشرة في خدمة الدولة؟ وما هي العلاقة بين الولاء السياسي الصريح والرؤيا الثاقبة؟ ألا يستثني أحدهما الآخر، أم أن ذلك يصح في بعض الحالات فقط؟ وما السبب في أن كادر الباحثين الإسلاميين بأكمله (مع الاعتراف بصغر حجمه) لم يحظ في هذا البلد بجمهور أكبر؟ ولماذا وقع ذلك في حين بدت الولايات المتحدة في أمس الحاجة للتعليم والمعرفة؟ من المؤكد أن هذه الأسئلة جميعاً لا تمكن الإجابة عنها إلا في نطاق الإطار الواقعي، السياسي إلى حد بعيد، الذي يحكم، تاريخياً، العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي. فلنلق نظرة إلى هذا الإطار ونكشف الدور الذي يمكن للخبير أن يلعبه في نطاقه.

لم أستطع أبداً أن أكشف أية حقبة في التاريخ الأوروبي أو الأمريكي منذ العصور الوسطى، ثم أبانها بحث الإسلام أو التفكير فيه، بصورة عامة، خارج إطار ابتدعته العواطف والأهواء والانحياز والمصالح السياسية. وقد لا يبدو هذا الاكتشاف مذهلاً، ولكنه يتضمن كل ما

يتصل بجميع الفروع العلمية والبحثية التي عرفت، منذ مطلع القرن التاسع عشر، إما مجتمعة باسم فرع الاستشراق، أو التي حاولت أن تدرس الشرق دراسة منهجية، ولن يعارض أحد قولنا إن أوائل المعلقين على الإسلام مثل بطرس المحترم وبارثلمي دهر بلوت كانا، فيما قالاه، من المسيحيين المتحمسين المندفعين. ولكن لم يتم فحص وتمحيص الفرضية القائلة إن أوروبا والغرب إذ دخلا في العصر العلمي الحديث وتحررا من الجهل والخرافات، فلا بد أن يكون ذلك قد انعكس على الاستشراق. أليس صحيحاً أن سلفستر دي ساسي، وإدوارد لين، وارنست رينان، وهاملتون جب، ولوي ماسينيون، كانوا جميعاً باحثين ضليعين موضوعيين؟ وأليس صحيحاً أيضاً، بناء على مختلف أنواع التقدم الذي بلغناه، في القرن العشرين، في علم الاجتماع، والانتروبولوجيا، والألسنية، والتاريخ، أن الباحثين الأمريكيين الذين يعلّمون موضوع الشرق الأوسط وموضوع الإسلام في جامعات على غرار برنستون وهارفرد وشيكاغو، يتسمون، فيما يعملون، بالموضوعية والتنزه عن الهوى وعدم الانحياز؟ والجواب هو كلا. لا لأن الاستشراق أشد انحيازاً من غيره من العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ بل أنه مؤدلج ملوث بادران العالم، كما هي حال غيره من العلوم. ولكن الفارق الرئيس يكمن في أن الباحثين المستشرقين مالوا إلى استخدام ما توفره له مكانتهم، بوصفهم خبراء، من نفوذ لانكار - ولتغطية في بعض الأحيان - مشاعره العميقة المتأصلة نحو الإسلام باعتماد لغة نافذة تستهدف أن تشهد لهم بـ «الموضوعية» و«عدم الانحياز العولمي».

تجربة الاستلاب(*)

كانت سيارة الشرطة قد بدأت تغادر مدينة آفله على طريق بيسان المؤدية إلى مسكني الجديد. الماء المنعش على جانبي الطريق يرش النبات الأخضر، ندى في قلب الصيف وفجأة إذ بالرجل الذي يشاركني حيز السيارة الضيق، الرجل الذي يجلس في المقعد الأمامي ويقود عربة الكلاب هذه، يتحول إلى شاعر.

وبينما كنت أنا أجلس مخلصاً لطبيعتي «المتشائلية»، كان هو يتغنى منتشياً: «المروج اليانعة! الخضرة عن يمينك وعن يسارك، الخضرة في كل مكان، لقد نفخنا الحياة في ما كان قد مات لهذا سمينا حدود إسرائيل السابقة بالحزام الأخضر، فعبر هذه الحدود تقع جبال مقفرة وصحراء وخلاء تنادينا فنقول: «تقدمي يا جرارات المدينة!»

أميل حبيبي «الوقائع الغريبة في حياة
سعيد أبي النحس المتشائل»

(*) إدوارد سعيد: «تجربة الاستلاب»، ترجمة: نهى سالم، مجلة «الكرمل»، العدد (8)، 1982م.

واحـدة مـن أهـم شخـصيتين في فـيلم ميـشيل خليفـي المتـاز «الـذاكرة الخـصبة»[1] هـي شخـصية أرملـة عجـوز، فـرح حـاطوم، ظلـت تعـيش في الناصـرة بعـد العـام 1948. فنراهـا وهـي تمـارس عملـها في مصنع إسـرائيلي لألبـسة البحـر، ونراهـا في الأوتـوبيس، كمـا نراهـا تغني لحفيدها لينام، ونشاهدها تطهو وتغسل.

وبـرغم أن الفـيلم يـصف أيـضاً حيـاة سـحر خليفـة العـامرة في الضفة الغربية - فهي كاتبـة قصة شـابة ومعروفة كما أنهـا مدرِّسـة مـن نـابلس - إلا أن للـسيدة العجـوز حـضوراً يلاحـق المتفـرج حتـى النهايـة. وميشيل خليفي حريص على بزوغ قـوة الـسيدة تـدريجياً. فهـو لا ينـساق وراء خطابة كان يمكن لوضع الـسيدة أو لوضـعه كمـواطن لهـا أن يبررهـا. فهـو، علـى سـبيل المثـال، لم يـصور حياتهـا اليوميـة وكأنهـا تجـري بـشكل مباشـر أمـام خليفـي مـن مـشاهد الـسيطرة الإسـرائيلية. ونـادراً مـا نـرى الجنود الإسـرائيليين، ولا نرى أبـداً المناضـلين الفلـسطينيين. حتـى سـحر خليفـة نفـسها، وهـي أكثـر تسيّـساً وأقـدر علـى التعـبير تـصف نفـسها متهكمة كمناضلة، وعندما تفعل، يقاوم ميشيل خليفي إغراء إبراز مغزى مقولتها بان ينقل المشهد إلى المظاهرات الفلسطينية، وحـرق الإطـارات، وقذف الحجارة، وما إلى ذلك.

والتجربـة المحوريـة في الفـيلم هـي إبـراز علاقـة الـسيدة العجـوز بالأرض. ويتم ذلك في مـشهدين مترابطـين. نراهـا في نقـاش مـع أولادهـا البالغين، كلاهما يحاول إقناعها ببيع أرض تملكها وإن كان الإسـرائيليون «استعادوا ملكيتها». وحجة الملكية مازالت معها، بـرغم أنهـا تعـرف تمامـاً أنهـا مجـرد قطعـة مـن الـورق. ويخبرهـا ولـداها أن الاسـتـشارة القانونيـة

[1] ميشيل خليفي، الذاكرة الخصبة، أفلام ماريزا، بروكسل، 1980.

أقنعتهما بأنه في استطاعتها أن تبيع الأرض لمستأجريها الحاليين، برغم أن الإسرائيليين انتزعوا ملكيتها : ومن الواضح أن هناك من يريد أن يضفي شرعية على سلب أرضها بمنحها مبلغاً من المال في مقابل حجة نهائية بالملكية.

أما هي فترفض رفضاً باتاً . امرأة ضخمة، عريضة الوجه. تجلس كالصخر إلى مائدة المطبخ، غير متأثرة بمنطق رغد العيش وراحة البال الذين يحاولون إقناعها به. فتقول: كلا وكلا وكلا : أريد أن احتفظ بالأرض. فيجيبان: ولكنك لا تمتلكينها بالفعل: خذي المال وعيشي في بحبوحة، وتجيب وهي ساهمة وبتأثر: الأرض ليست معي الآن، ولكن من يدري ما قد يحدث؟ نحن كنا هنا من قبل، ثم جاء اليهود، وسيأتي غيرهم من بعدهم. الأرض لي. أنا سأموت يوماً . أما الأرض فستبقى هنا بغض النظر عمن يأتي ومن يذهب.

هذا منطق يستعصي فهمه على مستوى معين. ولكنه يرضيها تماماً على مستوى آخر.

وفيما بعد يذهبون بفرح لرؤية أرضها لأول مرة في حياتها . وقد تبدو هذه المسألة غريبة، ولكن ميشيل خليفي شرح لي أنه ليس من النادر أن يحصل هذا لامرأة من جيل فرح، كان زوجها هو الذي يملك الأرض، ويرعاها، ثم تركها لها بعد مماته. وعندما ورثتها كانت بالفعل قد سُلبت إياها .

ونجح خليفي بإعجاز في تسجيل هذه الزيارة الأولى، وكانت النتيجة مذهلة. ونرى فرح تخطو في الحقل باستحياء، ثم تدور في بطء فاتحة ذراعيها وعلى وجهها نظرة طمأنينة متعجبة. لا نرى ولو بادرة الزهو بالملكية. فالفيلم يسجل بلا طنطنة حقيقية أنها هنا على أرضها، وأن الأرض هي أيضاً هنا . أما عن الظروف التي وقعت بين هاتين

الحقيقتين، فإننا نتذكر الحجة الرسمية التي لا قيمة لها وتملُّك الإسرائيليين للأرض، نتذكرها ولكنها غير مرئية. ونعي فوراً بأن ما نراه على الشاشة هو ذاك فحسب. أي صورة تجعل العلاقة بين الفلسطيني الفرد وفلسطين الأرض مسألة ممكنة. ثم يختفي المشهد.

وجود سحر في الفيلم ليس بالوجود الآسي، أو الصامت على الإطلاق. وبرغم تناقضها، والإطار المباشر لها باعتبارها امرأة مطلقة وعاملة في مدينة مسلمة في أغلبيتها، وتقليدية كمدينة نابلس، إلا أنها راسخة في مكانها. صحيح أن الاحتلال الإسرائيلي ظاهر في الفيلم بالقدر الذي يذكّرنا بحقيقته، ولكن حياة سحر تسير مجراها حيث عاشت دائماً. وهي لا تنتمي إلى جيل أصغر من جيل فرح فحسب، ولكنها أيضاً أكثر وعياً بنفسها كامرأة وكفلسطينية. حديثها تحليل وساخر في آن واحد. ومع ذلك فهي أيضاً مستلبة، لأن عملها ككاتبة وكامرأة وطنية يندرج في بنية السلطة الإسرائيلية المهيمنة على الضفة الغربية، وهذه السلطة تجهض عمل سحر.

وسحر تعبِّر عن التغريب عن التحقق السياسي، وبالطبع عن التحقق الجنسي أيضاً، فقد حرمت الاثنين: الأول لأنها فلسطينية، والثاني لأنها امرأة عربية.

نجح ميشيل خليفي، مخرج الفيلم، في تحقيق المواجهة الجمالية بين المرأتين الفلسطينيتين. والمخرج نفسه هو الشكل الثالث للاستلاب. فهو يعيش في بروكسل، ويحمل جوازاً إسرائيلياً مع أنه عربي. حاله كحال كل الفلسطينيين المبعدين، قصته معقدة في تفاصيلها التعيسة، ولكنها سهلة الفهم في جوهرها: فهو بلا وطن، وبلا جنسية معترف بها رسمياً، وبلا مستقبل سياسي باهر، يتطلع إليه. ولأننا لا نراه في الفيلم أبداً، ولأننا نعي بذكائه في عملية إبداع

وتوجيه الفيلم، فهو إذن ليس بحضور ضمني قدر ما هو وعي خارجي حتى وإن كان غير مرئي.

وإنجازه الخاص هو أنه جسَّد بعض جوانب الواقع الفلسطيني في فيلم سينمائي، أي في شكل دولي شائع. وفضلاً عن ذلك، أعطى لحياة هذه المرأة وتلك شكلاً جمالياً يرتبط في ذهن المتفرج الفلسطيني مباشرة بتجربته الشخصية للاستلاب.

لكن تغريب الفلسطيني عن فلسطين الواقعة هناك مستمر، وكوارث 1982 لم تقلل، وبالطبع لم تضع حداً لاندفاع عملية يبدو أن فعاليتها وقوة تحركها في اتجاه واحد اكتسب أصداء تتخطى حدود العصر والتاريخ.

والأشياء الجميلة مثل فيلم «الذاكرة الخصبة» تسلط الأضواء على المعاناة اليومية التفصيلية الناجمة عن الاستلاب. فهي تضعها في مكان يسمح للناظر برؤيتها . وهي تومئ إليها وتقتبس منها: كل هذا بغية وقف عجلة الاستعمار الإسرائيلي، كالحجر الذي يعترض جريان مياه النبع. ومع ذلك فليس بين هذه الأشياء الجميلة ما يقلل من واقع الاستلاب. فهي تيسر رؤية الواقع فحسب، ويواكب ذلك خوف عميق من واقع هو الذي أدى إلى التجزئة الفلسطينية الفريدة، من ترهة وعد بلفور إلى صدمة 1948، وعبر الخسائر الجديدة في 1967 حتى دمار بيروت وصور وصيدا، ومذابح صبرا وشاتيلا: مزيد من التشتت وتحول أكثر من أربعمائة ألف فلسطيني في لبنان إلى مجهول! خط واحد فظيع يجري وراءه ملايين من الحيوات الضائعة، المشوهة الممسوخة: شمول له أهمية كبيرة انتوي هنا رسم خطوط خريطته.

لفقدان فلسطين، كما لفلسطين نفسها، بعدان: بعد مجاله الواقع، والآخر مجاله الإيديولوجيا والخيال والإسقاط والفن والدين. في

البعد الأول فلسطين أرض كان يعيش فيها الفلسطينيون العرب، أرض فقدوها، أرض يحكمها الآن آخرون، أرض سلبت من الفلسطينيين ويعيشون فيها الآن حالة من استُعمروا من الداخل. أما في البعد الثاني، ففلسطين هي مكان يُكتب عنه، يُحلم به ويُخطط من أجله. وهو إذن كمجال عام ملك لكل من يدعي به حقاً. وإن كان لفلسطين بالنسبة للفلسطينيين وجود داخلي راسخ، فذلك بسبب شعورهم منذ مولدهم بمولد تاريخهم فيها. أما فلسطين الأخرى فلها وجود تاريخي كحقيقة خارجية. فلسطين لها وجود بالنسبة للصليبي وللمستعمر وللحاج بفضل وجودها خارج الواقع المعاش لسكانها. قليل هي الأمكنة التي تتمتع بتشابك هذين البعدين الذي يفرض نفسه. واليوم، كما يبين فيلم ميشيل خليفي، يكاد الفلسطينيون يلمسون البعد الخارجي كما يلمسون بعدهم الخاص. وهذا في آن واحد مقياس لمدى الاستلاب الذي وقع بهم كما هو مقياس لتوصلهم مؤخراً إلى ما حرموا منه تاريخياً. الفلسطينيون يمكنهم الآن قراءة تاريخهم في مكان آخر، حتى الثمالة، كما سأفعل أنا هنا. فقد برز تاريخ مصاب بجنون العظمة، خلق في داخل الفلسطينيين هذه النزعة التفسيرية المستمرة للشك الذي لا يكف أبداً ولا يمكن إشباعه بتاتاً.

ومع ذلك فهي لحظة جديدة في التاريخ الفلسطيني، تتشابك فيها المشكلات كما تتخللها فرصة سياسية وثقافية صعبة وإن كانت إيجابية. وإنتاج الوثائق الثقافية من نوع فيلم «الذاكرة الخصبة» لميشيل خليفي يعتبر بمثابة الخطوط الأولية لها.

سأبدأ بوصف الخطوط العريضة لتاريخ عام وإيديولوجي لفلسطين تقع أحداثه خارج فلسطين، تاريخ ينبت من محو وغياب وصمت الفلسطينيين الأصليين.

وذروة هذا المنحى التاريخي هو استلاب الفلسطينيين الفعلي منذ العام 1948. وسأحاول بعد ذلك أن أبين كيف تطورت هذه القوة المعاكسة منطلقة من الواقع التاريخي المعاش للفلسطينيين الأصليين (بسبب طبيعة ديناميتها الفكرية). وهي قوة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالإطار المحيط وبالوسيلة المستخدمة وبنجاحات إيديولوجية الاستلاب. وينطلق هذا التيار المعاكس بقوة في اللحظة نفسها التي يخلق فيها استلاب الفلسطينيين مجتمعاً تاريخياً من العذاب. ومن التناقض أن ينضج هذا المجتمع في لحظات كهذه، إثر الخروج من بيروت، حيث نستطيع لأول مرة في تاريخنا أن نرى أنفسنا ونحن ومن يضطهدوننا معاً على المسرح العالمي التاريخي نفسه، نرى أنفسنا وقد نجحوا في قمعنا، ولكن لم ينجحوا في القضاء علينا. وفي مثل هذه اللحظة - وهي اللحظة التي تحاول هذه الدراسة تجسيدها - فثمة «طريقة أخرى للسرد» (الفكرة الموحية لجون برجر John Berger). فلم يعد الاستلاب حقيقة هامدة، بل أصبح تجربة قابلة للمساءلة الثقافية والفكرية.

ولابد من تحديد مكمن هذه المساءلة. لاشك أنها تجربة موضع صراع في فلسطين. إذ أن أجيالاً متعاقبة من الفلسطينيين قاومت الطرد والرقابة والاستيلاء على الأرض والاعتقال والتعذيب والموت. ولكن ما هذه إلا ساحة واحدة من ساحات الصراع. والساحة الأخرى التي تقل دلالة في مجال حل الصراع الفلسطيني/الإسرائيلي هي ساحة تقاطع الأفكار والإيديولوجيات والقيم والرؤى من ناحية، والبشر والأرض من ناحية أخرى، وهذه الساحة الأخيرة هي ما سأتناوله هنا بشكل محدود وانتقائي للغاية، وأقصد أن تكون الانطباعات التي أوردها جزءاً من الصراع المشار إليه آنفاً، لا مجرد قائمة سلبية.

جانب مهم، وإن لم يكن الوحيد، من جوانب الصهيونية والذي

يهم الفلسطينيين بالذات هو أن «حركة التحرر الوطني لليهود» (كما سميت) بدأت بمفهوم استعماري في أراض يسكنها شعب آخر. والاستلاب الذي نتج عن هذه الحركة مسألة لا تؤخذ في الاعتبار على الإطلاق. وآثار هذا الموقف مستمرة حتى يومنا هذا عندما نرى، على سبيل المثال، العالم يصفق لإسرائيل لأنها شكلت لجنة محايدة للتحقيق في مذابح صبرا وشاتيلا، ويهلل العالم لعودة الصهيونية لمثاليتها الأصلية. وساد هذا المنطلق لسنوات طويلة دون أن يتحداه أحد. أما كونه يناقش اليوم بشدة، وكون العديد من غير الفلسطينيين يرفضون الخضوع لهذا المنطق، فهذا مؤشر لمدى تقدم الجهود التي بذلت من أجل حق تقرير المصير الفلسطيني. لم يعد بالإمكان أن يفترض أن الفلسطينيين سيقبلون القمع صاغرين. أصبح من الممكن إذن إعادة تقييم التجربة الفلسطينية، لا من منطلق أرباحها وخسائرها الملموسة فحسب، ولكن أيضاً بمفهوم اقتصر في الماضي على الأوروبيين وعلى يهود أوروبا وعلى أنصار الصهيونية، وهذا هو التقييم المقصود هنا، وأنا أعي تماماً أن هذا المفهوم بتعدياته ودخوله في مجالات لم تكن متاحة للفلسطينيين من قبل، وبوعيه المتزايد بـ«آخر» متعد، لم يكن ليتأتي لولا هذه الإرادة الجماعية للمقاومة التي أدخلها الشعب الفلسطيني في ساحة ظلت لفترات طويلة قصراً على غيرهم.

❖ ❖ ❖

لنعد بخطانا إذن انطلاقاً من بعض الأحداث الأخيرة. ولننظر إلى الغضب الذي اجتاح العالم بسبب مذابح صبرا وشاتيلا. في الولايات المتحدة مثلاً، كانت هناك بعض المحاولات لربط هذه المذابح بتاريخ

إسرائيل الطويل، وبالتاريخ الصهيوني السابق على إقامة إسرائيل في إرهاب المدنيين الفلسطينيين. ولكن هذه المحاولات كانت محدودة النطاق، وأعوزتها المعلومات المفصلة: بينما تمت محاولات أخرى كتب لها النجاح، مؤداها أن هذه الظروف أكدت الطبيعة الديمقراطية لإسرائيل. وهكذا فسرت مظاهرات الاحتجاج على المذابح التي اجتاحت تل أبيب والقدس باعتبارها تسفر عن «روح إسرائيل». وتبارى المعلقون في «إطراء عار إسرائيل» (نيوريبابليك، 11 أكتوبر، 1982).

وسرعان ما صورت المذابح على أنها حدث مجاله الوحيد في الضمير اليهودي - الإسرائيلي. ومع مرور الوقت، إذا بالقلق الحقيقي الذي ساد إزاء مغامرة إسرائيل في لبنان يتحول لا إلى فحص تاريخي عام لسياسة إسرائيل تجاه الفلسطينيين، ولكن إلى تأكيد عام على «إنسانية» إسرائيل، بغض النظر عن كون هذه «الإنسانية» قد انسحبت على الإسرائيليين واليهود دون غيرهم.

ولا داعي للتقليل من أهمية تحرك ضمائر اليهود في إسرائيل وفي الغرب، ولكني أشدد مع ذلك في قولي إنه حتى عندما يتم التعبير عن الندم على فظائع تبدو مسؤولية إسرائيل فيها واضحة، نشعر بأن هذا الندم يخلو تماماً من أي مضمون فلسطيني. فالفلسطينيون مجموعة لا تتميز بشيء محدد، سوى أنها تعارض إسرائيل بشكل لا تدريجي وبشكل مجرد تماماً. وعندما يموت بعض أعضاء هذه المجموعة في ظروف بشعة، نجد في البداية وعياً متردداً، لدى اليهود ولدى الغربيين، بأن دم مجموعة من البشر قد أهدر. ولكن لا نجد صورة ملموسة للفلسطينيين تظهر في هذا الوعي، فإذا باليهود يتحولون من هذا الوعي إلى ثقة مجددة فيما هو مألوف ومؤكد، ألا وهو مزايا إسرائيل الأخلاقية. فتحتل الفكرة الثانية مكان الانطباع المقلق الأول

بأن ثمة خطأ فظيعاً قد ارتكب. حتى عندما يكتب كبار الصحفيين والمعلقين نقداً لسياسية إسرائيل إزاء الفلسطينيين فإنهم يستندون إلى شواهد إسرائيلية أو يهودية بحتة. قلما نرى إشارة إلى مصدر عربي، أو إلى تصريح أو حجة مقنعة على لسان فلسطيني. يستجوبون الإسرائيليين المعارضين باستفاضة، ويقتبسون من مقالات صحفيي المعارضة للتدليل على سلامة إسرائيل وصحتها (مثال جدير بالتسجيل هو «تأملات في مسألة لبنان» بقلم جاكوبو تيرمان[1]).

ونجد في كل هذه الأمور، ضمناً، أن الفلسطيني ومصيره وظروفه الحالية التي هي المحك، أقل مصداقية وأقل وضوحاً، أي أقل حقيقة من الإسرائيلي والغربي واليهودي، وهي ظاهرة عصرية كانت لتبدو غريبة وغير مفهومة لو لم نعرف نظرة أجيال من الأوروبيين للعالم غير الأوروبي. وقد أثبت عالم الأنثروبولوجيا يوهانس فابيان بشكل قاطع في كتابه «الزمن والآخر: كيف تصنع الأنثروبولوجيا موضوعها» إن إنكار الوجود الزمني للآخر، عامل أساسي في وصف هذا الآخر. بل إن فابيان يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فيبين أن بعض فروع العلم، مثل الأنثروبولوجيا، تستند في وجودها على هذا الإنكار «للآخر». وهذا التقابل بين المعرفة بالآخر، إبان فترات التوسع الاستعماري الأوروبي، وبين إزالة الآخر بالقمع والإخضاع أو بالاستيعاب الصامت هو الذي دخل في تشكيل ما نسميه بالروح المميزة المعاصرة الاجتماعية، للبحث في الواقع الموضوعي، وهي الروح السائدة في الصحافة وفي العلوم الاجتماعية. غزو أمريكا بقلم تزفيتان تودوروف، «والوحوش المفترى عليها» بقلم مارتا بيتر، و«أفريقيا التي لم تكن أبداً» بقلم جابلو وهاموند:

---

[1] جاكو تيمرمان، تأملات في لبنان، مجلة نيويورك، 18 أكتوبر و25 أكتوبر 1982.

كلها أعمال تلقي الضوء على هذا التقابل بأشكال مختلفة، كما تبين كيف أن المعرفة «بالآخر» أبعد ما تكون عن الخيال، (لأنها تشكل بالتكرار «الآخر» المفروض إنه قيد البحث)، وأن هذه المعرفة تكتسب صلابة ومكانة وفعالية تضعها في مصاف الممارسة الاجتماعية الثقافية الأصيلة المتعارف عليها.

ولكن علينا ألا ننسى أن الملايين من السكان الأصليين لهذه الأماكن النائية كانوا يتعذبون، ويموتون في هذا الوقت، دون أن يستمع لأصواتهم، ويشعر بهم أحد. وباختصار، فإنه لم يكتف بالحد من وجودهم لخدمة أغراض لا علاقة لهم بها، دون أن يبدو أثر لتدخل من جانبهم إلا لماماً.

هكذا، فإن فلسطين بالنسبة للأوروبيين لم تكن تاريخياً موطن الفلسطينيين المقيمين فيها، وإنما كانت قبلة الحجاج. هكذا تناولها شكسبير. ففي سلسلة مسرحياته التاريخية: ريتشارد الثاني، والجزء الأول والثاني من هنري الرابع، يتناول اعتلاء بولينجبروك غير المشروع للعرش، وبولينجبروك هو الذي أصبح هنري الرابع فيما بعد، كما يتناول كيفية تدعيم أسرته الحاكمة بعد ذلك عندما استولى ابنه الأمير هال على العرش كهنري الخامس. والتنافس بين هال وهوتسبور، وهو ضمن من عارضوا أباه، هو الصراع السياسي الأساسي ومحور الجزء الأول والثاني من مسرحية هنري الرابع، أما الصراع الثاني فبين الأمير هال واللهو والفساد الذي يغريه به سيرجون فالستاف. وتتخلل المسرحيتين مشاهد نرى فيها المغتصب الذي أصبح الملك هنري الرابع يعرب عن قلقه إزاء المشكلات التي تواجه مملكته وأسرته. وفي أكثر من مشهد يعلن أنه ما إن تنتهي هذه المشاكل وتعود أمور المملكة إلى نصابها، فسوف يحج إلى الأراضي المقدسة. وتتوالى الحروب والقلاقل ثم يموت

الملك، ويرث الأمير هال التاج من أبيه بعد أن نضج واشتد عوده، وتتسبب الأمور في إنجلترا. ولكن من مفارقات الدهر أن يموت هنري الرابع في قاعة القدس الواقعة في إنكلترا نفسها بالطبع. وهي علاقة أخرى على أن حكم هنري الرابع المختل في أساسه لا يمكن أن يتوج ببركات الحج إلى فلسطين.

ومن ناحية أخرى، فإن الأمير هال الذي جاء إلى العرش بشكل أسلم من أبيه، قد ينتهي نهاية أفضل من نهاية أبيه. أما الكلمات الأخيرة للملك المتحضر فهي:

«أخبرتني النبوءات لسنوات وسنوات
أنني سأموت في القدس
وظننت أنا ولكن هيهات
إنها تعني الأراضي المقدسة
فاحملوني إذن إلى هذه القاعة، وهناك ارقدوني
ففي هذه القدس سوف تنتهي حياة هنري».

وهو عنصر صغير يتكرر في ثلاث مسرحيات لشكسبير. وأشير أنا إليه فقط لأنه مقياس لنظرة شسكبير إلى مدى اعتماد الملكية الشرعية في إنجلترا على فلسطين كعلامة على الرضا الإلهي. وإلى أي حد وبأية بساطة يعتمد على مكان تحجب أهميته المسيحية كل وجود لسكانه الفلسطينيين. فلا أهمية مطلقاً لماهية الفلسطينيين. وكل من شاهد هذه المسرحيات يربط فلسطين بتواترات وصراعات وتحققات المسرحية، تماماً كما فعل شكسبير. هذا، فيما أعتقد، ينسحب على جمهور هذه المسرحيات اليوم أيضاً كما كان الحال منذ نحو أربعمائة سنة. ففلسطين كانت مكاناً هامداً وخاوياً، اللهم إلا مما رغب المسيحي الأوروبي في إضفائه عليه من معان دينية، وثقافية، وتاريخية، أو سياسية.

بعد شكسبير بثلاثة قرون كتبت جورج إليوت روايتها الأخيرة دانييل ديروندا. والشخصية المحورية في الرواية هي لفتى، نشأ وتربى كأي أرستقراطي إنجليزي شاب، ثم يكتشف أصله اليهودي في سنة متقدمة نسبياً. وعندما يكتشف هذه الحقيقة الجديدة، يربط مصيره بمصير حركة صهيونية ناشئة، أي بمجموعة من اليهود ينتوون الهجرة إلى فلسطين. وها نحن نرى مرة أخرى أن الخيال الأوروبي المسيحي ينظر إلى فلسطين باعتبارها مكاناً يستخدم أساساً لأغراض غير فلسطينية. فهي مكان يدخل تماماً ضمن حدود ممتلكات الأرستقراطية الإنجليزية ويهود أوروبا، لا ذكر بتاتاً للسكان الأصليين. وإذا ذُكروا كما يحدث في رحلة إلى الشرق بقلم لامارتين، مثلاً، أو في كتاب إغراء الغربة لمارك توين، فهم كَمٌ مهمل، وشخصيات صغيرة تثير الاستعلاء أو الضحك. على أية حال، فهم لا يشكلون مجرد عقبة في مخططات أي أحد بالنسبة لفلسطين. ولا هم دخلوا في الحسبان في المناورات السياسية، والكنسية، بين بريطانيا وبروسيا، حول المسألة الرمزية المتعلقة بإنشاء أسقفية بروتستانتية في القدس. ولما تم إنشاؤها في 1841، كانت مسألة أوروبية بحتة، ولا أهمية محلية لها على الإطلاق[1].

مع ذلك، فبرغم هذه التصورات، وبرغم استلاب السكان المحليين على صعيد عالم الخيال، ورغم رسوخ الحقيقة في فكر سائد ومعرفة دخيلة: فإن وجود السكان الحقيقيين ظل قائماً. وإن كان السكان المحليون لم يظهروا في جل الصور الفوتوغرافية التي صورها فيرث FIRTH للأماكن المقدسة في القرن التاسع عشر (حتى لا يقلل العنصر الإنساني من الاستمتاع بهذه الأماكن الجليلة)، إلا أنه يسمح لهم بحضور

---

[1] يوهانس فابيان، الزمن والآخر: كيف تصنع الأنثروبولوجيا موضوعها (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1983).

خاص في مناسبات أخرى حيث يقومون بدور شخصيات الإنجيل: الأم والطفل، امرأة من السامرة عند البئر، رعاة ينتظرون في المرج الخ... وهذا حتى يتيسر على الأوروبي أن يلاحظ الاستمرارية على مر القرون بين سكان فلسطين قديماً وحديثاً: والصور الفوتوغرافية التي التقطها بونفيل BONFIL، وعلقت عليها سارة جراهام براون SARAH GRAHAM BROWN في كتابها: الفلسطينيون ومجتمعهم، 1880 - 1946، هي خير مثال على ما تقدم[1]. لم يعد بالإمكان تجاهل السكان المحليين: كان لا بد أن يظهروا حتى يتمكن الوعي الأوروبي من استيعاب الحقيقة الكاملة لفلسطين. نظرة اليوم إلى هذه الصورة تؤلم الحس بسبب وضع الواقفين فيها وبسبب التعليقات المكتوبة بشأنها.

فالفلسطينيون يقفون في أوضاع غريبة ومهينة، والتعليقات تنكر عليهم هويتهم وتاريخهم وارتباطاتهم الاجتماعية بل وحتى أسماءهم وراء عبارة مستعارة من الإنجيل.

وفي ذروة المشروع الإمبريالي الأوروبي، اكتسبت الجغرافيا أهمية أساسية، أشار إليها كورزون CURZON، باعتبارها «أكثر العلوم تحرراً من النزعات الإقليمية»، لأنها تبرر هذه الرغبة المحمومة في اكتشاف الأراضي الجديدة، تمهيداً لاقتناء الأراضي الجديدة، وهو ما أسماه كونراد CONRAD في سياق هذه الرغبة التي لا تني. وبما أن هذه

---

[1] تزفتان تيودوروف، غزو أمريكا: مسألة الآخر (باريس، لي سوى 1982) بارتاميتر، الوحوش المفترى عليها: تاريخ رد الفعل الأوروبي للفن الهندي (مطبعة كلاريندوي: أوكسفورد 1977)؛ دوروتي هاموند اتلاجابلو، أفريقيا التي لم تكن أبداً: أربعة قرون من الكتابات البريطانية عن أفريقيا (نيويورك: توين، 1970) أنظر أيضاً س. هـ. التافاس، أسطورة ابن البلد الكسول (لندن: فرانك كاس، 1977)، وإدوارد سعيد الاستشراق (نيويورك: بانثيون، 1978).

الأراضي تعيش عليها شعوب، إذن فهذه الشعوب أيضاً قابلة للاقتناء، وإن كان من الجدير بالذكر أن أهمية المعارف الجغرافية في ذروة المرحلة الإمبريالية كانت تولي الأراضي مكانة تربو على مكانة الشعوب التي تعيش عليها. ومن ثم الأهمية التي يوليها اللورد كورزون لعناصر الجغرافيا في خطاب ألقاه أمام الجمعية الجغرافية، عام 1912. كل ما في خطابه يشير إلى أن «المعرفة» تشمل، وإن كانت لا تميز، سكان الأراضي التي تعتبر جديرة بالتعرف عليها جغرافياً (أي بالاستيلاء عليها من قبل قوة إمبريالية). وكورزون يتحدث بلسان من لا ينظر إلى الجغرافيا نظرة أكاديمية بحتة، فيقول:

«حدثت ثورة كاملة، لا في أساليب ومناهج تعليم الجغرافيا فحسب، ولكن في مكانة الجغرافيا لدى الرأي العام. نحن نعتبر المعارف الجغرافية اليوم جزءاً أساسياً من المعرفة عامة. فالجغرافيا، والجغرافيا وحدها هي التي تساعدنا على فهم حركة القوى الطبيعية، والتوزيع السكاني، وتقدم التجارة، واتساع الحدود وتطور الدول والإنجازات العظيمة للطاقة البشرية في كافة أشكالها.. والجغرافيا هي علم شقيق للاقتصاد والسياسة، فما إن نحيد عن مجال الجغرافيا، فإذا بنا نعبر حدود علم طبقات الأرض وعلم الحيوان وعلم الأجناس والكيمياء والطبيعة وكافة العلوم المرتبطة بذلك تقريباً: وكلها أدوات ضرورية للتوصل إلى الفهم الصحيح للمواطنة، ولا غنى عنها في تشكيل رجل الحياة العامة»[1].

يمكن القول، مجازاً، إن الجغرافيا تعيد ترتيب الناس في مكونات جديدة (علم طبقات الأرض - علم الحيوان - الكيمياء والطبيعة: لا

[1] ل. طيباوي، المصالح البريطانية في فلسطين، 1800 ـ 1901 (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1961) صفحة 37 وما يليها.

يـدخل معهـا علـم الاجتمـاع، فكـورزون CURZON لا يـؤمن بـه)، مثلمـا يحـدث للأمـة المنكبـة علـى علـم الجغرافيـا : فهـي تفـيض عـبر حـدودها لتقيم حدوداً جديدة. ويعبّر جـيرار لـيكليرك GERARD LECLERC عـن هذه الفكـرة فيقـول: « .. إن تحويـل المسـاحات البعيـدة إلى موضـوع بحـث ومعرفة كان كثيراً ما يرتبط بتحويل هذه المساحات إلى موضوع سيطرة، وهو في الوقت نفسه مجهول يجب أن يعرف»[1].

فإذا بالجغرافيا، والمعنى المكاني، تعيد تنظيم المجتمعات والمعنـى الـزمني. وهـو نـشاط سياسـي يعتمـد علـى الخيـال، ولـه أهمية جوهريـة بالنسبة للظروف الحديثة للعالم المستعمر المحيط. وهـو نـشاط يستعين بعنـصر جديـد : الأرض الـتي قـال عنـها جاسـتون باشـلار GASTON BACHIELARD دورهـا في عقـل الإنـسان هـو أن تمـده بـإرادة المقاومـة، لأنها تعطيـه شيئاً صـلباً ليقـف ضـده[2]. فمـا إن يغـزو الإنسان أراضيـه، فإنـه يمتـد بنظـره بعيـداً عـن العاصـمة إلى الأراضـي الخارجيـة، وهـي أراض متاحـة للامـتلاك الجغـرافي «أي الإمبريـالي»، وبخاصـة بفـضل التقليل من القيم الإنسانية لسكانها. وبـرغم أن باشـلار BACHELARD لا يربط بين الوضع الخيالي لثالوث الأرض – والمقاومـة – والـضد، وبـين مـساعي الاسـتعمار التاريخيـة إلا أنـه يبـدو لي شخـصياً أن لا مفـر مـن الربط بينها.

لا أريـد أن يفهـم كلامـي هـذا علـى أنـني أقـول إن الاسـتعمار كـان أساساً مسألة إعادة ترتيب مكانة التاريخ، والجغرافيا، في سلم أولويات الفكر: فإن تداخل عمليات التنافس الاقتصادي والسياسي بين مختلف

---

[1] سارة جراهام براون، الفلسطينيون ومجتمعهم، 1946 ـ 1980: دراسة فوتوغرافية (لندن: كتب كوارتيث، 1980).
[2] انظر الاستشراق، مشار إليه آنفاً، ص 214.

القوميات الأوروبية، وضغوط توسع المجتمعات الصناعية لها أهمية كبرى أيضاً. إن ما أقوله هو أننا لو شئنا أن نفهم هذه المسألة الغريبة: ألا وهي اختفاء الفلسطينيين القاطنين فلسطين بسبب إنكار وجودهم، وهو إنكار مستمر حتى اليوم بشكل قاهر بالنسبة للفلسطينيين الذين يرونه جنباً إلى جنب مع حقيقة وجودهم، فلابد من تفسير ذلك استناداً إلى مفهوم الإرادة القوية المفعمة بالخيال. هي إرادة تنظر إلى الأرض باعتبارها مقاومة لابد أن تُجتاح، وتنظر إلى سكان الأرض باعتبارهم كمَّاً يجب أن يُتجاهل أو أن يحول إلى أجناس مقهورة، إلى عبيد من خلال مفاهيم «التوزيع السكاني» والمشكلة الديموغرافية وما إلى ذلك.

تطور هذا الواقع الذي ساد نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين انطلاقاً من رؤية أوروبا السابقة لفلسطين، إلى عنصر هام في تجربة الاستلاب الفلسطينية القابلة للتسجيل. وحتى وإن تردد المرء في وضع شكسبير، ومارك توين، ولامارتين، وجورج اليوت، على قدم مساواة بعضهم مع البعض أو مع الإمبريالية الأوروبية، فإن ثمة أسماء أخرى ترد إلى الذهن: تشوسر CHAUCER وأنشودة رولان، ونيرفال NERVAL، وبليك BLAKE، وشاتوبريان CHATEAU BRIAND، وملفيل Melville، وعشرات من الساسة الأوروبيين والأمريكيين كانوا جميعاً ينظرون إلى فلسطين باعتبارها فكرة جغرافية مستقلة تماماً عن شعبها وجغرافيته، ناهيكم عن تاريخها المعاش وتطلعات سكانها. لابد من التمييز بين شكسبير وبلفور بالطبع. ولكن بالنسبة لسكان فلسطين كانت النتيجة في أواخر القرن العشرين واحدة بالنسبة لحياتهم. لم يستشرهم أحد، ولم يفكر أحد في أنهم قابلون للاستشارة، بالطبع لم يعتقد أحد أن لهم الصلاحية اللازمة لاتخاذ قرار في شؤون تتعلق بمصير مكان يعتبر في جوهره أهم بكثير من البشر

الذين يعيشون فيه فعلاً. لقد تخيلوا فلسطين، وخططوا لها ووعدوا بها وبتوا في شأنها من شكسبير إلى كامب دافيد باعتبارها فكرة محورية في الحياة الأوروبية الأمريكية، وكانت النتيجة ما رأيناه، وما ألقت عليه الأحداث الأخيرة ضوءاً دموياً.

دافع بلفور عن هذه الفكرة في العام 1915 عندما قال فيما يتعلق بالصهيونية (ولاشك أنه كان سوف يتحدث بنفس القوة عن أية فكرة أوروبية أخرى عن فلسطين) أن هذه الفكرة سواء كانت صحيحة أو خاطئة، جيدة أم سيئة، فجذورها ترجع إلى تقاليد قديمة جداً، واحتياجات حالية وفي آمال مستقبلية ذات أهمية أعمق وأهم بكثير من رغبات وأهواء 700.000 عربي يعيشون اليوم في هذه الأرض العتيقة[1].

حقاً إنها فكرة جامدة، هذا التأليه لفكرة بغض النظر عن رغبات سكان سوف تتغير حياتهم بشكل جذري، ولأجيال طويلة. وأنا إذا اقتبست هذه الكلمات هنا، فلم أفعل ذلك لأبعث تاريخاً غير قابل للتغيير، وإنما لأسجل أن الموقف الذي أدى إلى هذه الفكرة مازال سائداً اليوم. والمسألة هنا أخبث بكثير من مجرد تجاهل مخلوقات دنيا. ليست المسألة مجرد سرقة أو ضرب أو تجريد السكان: فهم شيء لا يستحق حتى أن يسرق. السكان لا يمكنهم حتى أن ينتهكوا فكرة عن بلادهم تعتنقها هذه الشخصيات المهمة، حتى وإن كانت شخصيات أجنبية.

يصبح إذن من اليسير نسبياً أن نرى التحول من هذه الرؤية الغربية المسيحية لفلسطين ككيان جغرافي إلى الفكرة الصهيونية. لا يمكنني أن أخوض هنا بالطبع في تاريخ مفصل للصهيونية، ولكن يمكنني أن أتحدث عنها بشكل عام، خاصة وأن المناقشات التي تدور الآن عن

---

[1] جيرار ليكلير، تأملات في الإنسان: تأريخ للتحقيقات الاجتماعية (باريس - لي سوى، 1979)، ص 31.

فلسطين في الأوساط الصهيونية، تماماً كما كان الحال في الماضي، نادراً ما تتناول الحقيقة المحرجة، وهي أن شعباً فلسطينياً مازال يعيش في فلسطين وكان يعيش فيها عندما اتخذت الحركة الصهيونية في أوائل هذا القرن شعاراً لها هو «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». ومن السهولة أن نعجب بمستوى الفكر والمنطق في الكتابات الصهيونية الكلاسيكية، التي أحسن تميعها آرثر هرتربرج ARTHUR HERTZHERG في مجموعته الفكرة الصهيونية THE ZIONIST IDEA، ولكن الإعجاب لا يمنع الهول إزاء هذا التجاهل التام لهؤلاء الآخرين الذين يعيشون في فلسطين، والذين لابد أن يكونوا، بآرائهم وحيواتهم، وأجسادهم، قد أدخلوا بعض الشك في نفوس المستوطنين الأوائل[1]. والواقع أن مجموعة هرتزبرج HERTZHERG تعكس ذلك تماماً، إذ يذكر ضمن صفحاته الـ 637، يذكر فحسب، ولا يناقش أبداً، كلمة العرب نحو ست مرات، برغم أن المجموعة بصفحاتها الـ 637 تتعلق بأرض يوجد فيها مجتمع فلسطيني عربي بالفعل.

إن الرمز المترتب على هذا السهو الغريب في عمل هرتزبرج ملح ومستمر، وهو في رأيي عرض من أعراض شيء آخر، ولا أقصد به نقداً حاقداً لمؤرخ مرموق، ومفكر استقل بفكره مؤخراً داخل عالم اليهودية المنظم. فقد كتب استجابة لمبادرة ريغان، ولمذابح صبرا وشاتيلا، هجوماً قوياً على سياسة بيغن (THE NEW YORK ROVIEW OF BOOKS). ولكن كم كان من المؤسف أن نرى أن هرتزبرج HERTZBERG لم يترك للفلسطينيين خياراً إلا الاتحاد الفدرالي مع الأردن، حتى قبل أن تتاح الفرصة لأية مفاوضات: فلا ذكر لتقرير المصير، ولا في دولة، ولا في

---

[1] غاستون باشلار، الأرض وأحلام الإرادة (باريس: جوزي كورتي، 1948).

منظمة التحرير الفلسطينية، لا شيء سوى «التشتت» لأهل الضفة الغربية وغزة من غير قاطنيها. وأعلن أن هذا حل «صهيوني كلاسيكي»، ويقصد بذلك أن الفلسطينيين لو قبلوه فإن هذا يمثل قبولاً من النوع الصهيوني لـ «نصف رغيف في الواقع». لم ير هرتزبرج جانب السخرية فيما يفعل وهو أنه اقترح رفضاً «صهيونياً كلاسيكياً» للتعامل مع الفلسطينيين كشعب له أية حقوق قومية في فلسطين[1]. هناك مثل آخر على «جزع الصهيونية الأمريكية في مقال لمارك هلبرين بال THE NEW YORK TIMES SUNDAY MAGAZINE وإن انتقد بيغن إلا أنه نجح في مناقشة موضوع إسرائيل ومشكلاتها (بغية حل هذه المشاكل) دون أن يذكر الفلسطينيين ولو مرة بالاسم»[2].

كان إدموند بورك EDMUND BURKE على حق فعلاً إذ قال إنه من الخطأ والمستحيل أن نقاضي شعباً بأكمله، حتى وإن كان عذاب الفلسطينيين على يد الجنود الإسرائيليين، مؤخراً، يغري بمثل هذه المقاضاة والاتهام، إلا أننا يجب أن نحترم القواعد. في الواقع هناك العديد من اليهود، وفي مقدمتهم جولا ماجنسي، عارضوا فكرة دولة يهودية في فلسطين، وحجتهم أن هذا سيستعدي العرب لأسباب غنية عن البيان. كان ومازال هناك العديد من اليهود الآخرين يعتبرون القومية اليهودية الممثلة في التوسع الإسرائيلي، وفي سياسات إسرائيل التمييزية إزاء غير اليهود، شيئاً يستحق النقد الصارم. ولكن ما يلفت الانتباه بشدة في الحركة الصهيونية منذ بدايتها الحديثة هو الاتجاه الحالي إلى: (أ) تجاهل العرب كبشر. (ب) عدم ربط السياسة

---

[1] ورد في كريستوفر سايكس، مفترق الطرق إلى إسرائيل، 1917 - 1945 (بلومنجنون: مطبعة جامعة انديانا، 1973)، ص 5.

[2] آرثر هرتزبرج الفكرة الصهيونية (نيويورك: أتيرنيوم، 1976).

الصهيونية مباشرة باستمرار قمع وتشتيت الفلسطينيين المحتَلين والذين أنشئت دولة إسرائيل على أنقاضهم عام 1948. (ج) قبول الأسس العتيقة لحركة منطقها - كما نسمعه على لسان قادة إسرائيل المعدلين للنظرية - لا يقبل النقد ولا الشك في صحتها ومعصوميتها من الخطأ. وتمشياً مع العديد من اليهود، نقل مناحيم بيغن السياسة من عالم سفر الرؤيا الجامد العقيم البارد، حيث العالم قائم بالنسبة لبيغن لمجرد أن يدفع حدوث «محرقة» جديدة يتخيلها في المستقبل كما يتذكرها في الماضي.

هناك تحليل ثاقب ومتشابك لبنية مناهج وأسس المعرفة الصهيونية كتبه Uri Eeisentzweig في كتابه الأراضي المحتلة في الخيال اليهودي Territoies Occupes dans Imaginaire Juif فالصهاينة من أوروبا الغربية، الذين كانوا يتطلعون إلى يوتوبيا في فلسطين، كانوا يتخيلون مكاناً غير محدد في فلسطين، حيث يمكن القضاء على كافة الظروف التاريخية بحيث يمكنهم تحقيق آمالهم هناك، وكانت أفكارهم تستند شيئاً ما إلى الأفكار الأوروبية الأخرى عن فلسطين، باعتبارها الأرض المقدسة لأوروبا، لا باعتبارها أرض يسكنها الفلسطينيون. ومن ناحية أخرى، فإن صهاينة أوروبا الشرقية رأوا في فلسطين تجسيداً لرغبتهم غير الواعية في إعادة خلق مكان مغلق هو الشتيل schtettl، يُستبعد منه تماماً الغرباء المكروهون المستبدون وفي كلتا الحالتين تم استبعاد الفلسطينيين تماماً من فلسطين. ويؤكد الكاتب أن الحقيقة، في شكل بشر حقيقيين وأشياء حقيقية، تم تحويلها بقوة الخيال وحدها[1].

ونظرية ايزنترفايج Uri Eisenzweig معقولة في شرح ما وراء

---

(1) آثر هرتزبرج، «المأساة والأمل»، مجلة نيويورك رفيو أوف بوكس، 21 أكتوبر 1981.

الفكرة الصهيونية عن فلسطين، أو على الأقل فيما يتعلق منها بالسكان الأصليين، وكيفية التعامل معهم. واعتراضي الوحيد على ايزنترفايج Eisentzweig هو أنه لم يكرس الوقت الكافي للنظر إلى الكيفية التي كانت تترجم بها هياكل الخيال إلى مؤسسات، وممارسات، حيث تتحول الأسطورة الجماعية عن فلسطين إلى إيديولوجيا، وتتحول الإيديولوجيا إلى ممارسة تفصيلية، كلها تفترض أن الفلسطينيين سيظلون أشباحاً بلا هوية كاملة، وبلا حق في المقاومة، أي قابلين تماماً للاستلاب.

ولننظر مثلاً إلى التبريرات الإسرائيلية الرسمية لغزو لبنان، فنرى أنها تنبثق من هذه الاتجاهات القديمة مباشرة. ولنأخذ مثلاً الحجة الخاصة بالإرهاب وأمن حدود إسرائيل الشمالية. هنا نرى بشراً، هم الفلسطينيون، جردوا من كل شيء سوى كمٌ مجهول اسمه «الإرهاب». حقيقة إنهم في لبنان، لأن إسرائيل أخرجتهم من فلسطين، مسألة لا تذكر ولا مكان لها في الحجة. والأدهى من ذلك أن كل جهود الفلسطينيين في محاولة إقامة هوية وطنية، انطلاقاً من الدفاع العسكري، إلى الخدمات الاجتماعية والصحية، والتدريب المهني، وغيرها، كلها تتركز في كلمة واحدة مجردة هي البنية الأساسية، التي لابد من تدميرها على حد قول الجنرالين شارون وايتان في أكثر من مناسبة. في عبارة أخرى، يقللون دائماً من شأن النسيج المكثف للحياة الفلسطينية، لا لأنها تشكل خطراً عسكرياً – مجمل الخسائر الإسرائيلية في الأرواح بين لبنان 1967 و1982 لم يزد على 282 (من مصادر إسرائيلية: انظر ب. ميخائيل «تذكرة بالأرقام والضحايا». هاآرتز، 16 يوليو 1982) – بينما أدى قصف إسرائيل لبيروت في يوم واحد من أغسطس 1982 إلى موت ضعف هذا العدد على الأقل – دون ذكر الدمار الذي ألحقته إسرائيل بلبنان كبلد – وإنما يقللون من شأنه

لأن وجود بشر من الفلسطينيين يعيشون ويتنفسون هو في حد ذاته يهدد بانتهاك الفكرة السائدة المهيمنة عن فلسطين في أذهان العديد من الصهاينة، أي أن فلسطين هي ايريتز إسرائيل، (أرض إسرائيل)، ولا شيء غير ذلك.

وقد تم التدليل على هذا المفهوم بشكل واضح عند دخول الجيش الإسرائيلي غرب بيروت في أواسط سبتمبر 1982، عقب انسحاب منظمة التحرير الفلسطينية وإثر مقتل بشير الجميل مباشرة. فإلى جانب الموجة الجنونية من السلب والنهب والتدمير التي وصفها لورين جنكنز Loren Jenkins بالتفصيل في الواشنطن بوست (29 سبتمبر 1982)، فإن الإسرائيليين تعمدوا تدمير مركز الأبحاث الفلسطيني تدميراً منتظماً، بعد أن نقلوا وثائقه ومعروضاته الثقافية إلى إسرائيل. بذلك اعتقد العسكريون الإسرائيليون فعلاً أنهم يستكملون عملية محو الشعب الفلسطيني، مادياً، بمحاولتهم تدمير سجلات تاريخه والاستيلاء عليها. وحتى في كلمات الحمائم الإسرائيلية التي عادة ما تعارض ضم الأراضي، فإن الفلسطينيين يشكلون لإسرائيل مشكلة ديموغرافية تهدد طابعها اليهودي: هذه هي نظرتهم إلينا، نظرة تفوق بكثير النظرة إلى التطلعات السياسية للفلسطينيين المستلبين.

❖ ❖ ❖

يصف كارك شورسك carl Shorske تأثير عزف موسيقي لفاجنر wagner على ثيودور هيرتزل Theodor Herzl، فيقول: «لم يكن هرتزل من المتعصبين لفاجنر، بل ولم يكن أكثر من غيره من أهل فيينا تردداً على الأوبرا، ولكنه في هذه المرة (1897) كمن مسه تيار كهربائي عندما

استمع إلى تانهويرز Tannhauser. عاد إلى بيته منتشياً، وجلس في حماس محموم يرسم الخطوط العريضة لحلمه الخاص بانفصال اليهود عن أوروبا. أن يتسبب فاجنر في انطلاق طاقات هرتزل لتصب في تيار من الإبداع: يا لها من سخرية، ومع ذلك فيا له من رد فعل نفسي مناسب!... تانهويزر، الحاج الرومانسي، الذي سعى هباء إلى الحصول على مساعدة البابا له فيما يعانيه من أزمة ضمير مسيحية، ثم عاد فأكد أصالته الشخصية بأن تمسك بحبه الدنيوي الذي كان قد حاول التخلص منه دون جدوى. فهل رأى هرتزل في تحرر تانهويز الأخلاقي وعودته إلى الغار شيئاً مماثلاً لعودته هو إلى الجيتو Chetto؟ من يدري.. اندفع هيرتزل بعد ذلك نحو قطيعته عن العالم الليبرالي، ونحو انفصال اليهود عن أوروبا. إذن تصبح الحركة الصهيونية بمثابة الخلق الفني المتكامل، أي الـ Gesamtkunswerk للسياسات الجديدة، ولقد شعر هرتزل نفسه بذلك عندما قال: «أن من يقارن هجرة موسى بهجرتي، كمن يقارن أناشيد هانزر زكس Hans Sachs الدينية بأوبرا فاجنر.»».

الناظر إلى الصهيونية، تلك الحركة التي أسسها هرتزل، يجد فيها هذه النزعة المسرحية نفسها، والافتتان بالذات. ومن وجهة نظر الفلسطينيين، في أواخر القرن العشرين، فإن الصهيونية مارست جل نشاطها في الغرب، حيث لم تبد هناك علاقة بين أمجاد الثقافة اليهودية الرائدة التي «تحيل الصحراء إلى جنان» في فلسطين المتخلفة، وبين الاستلاب التدريجي الذي بلغ ذروته في كوارث مرحلة ما بين 1948 و1982. فنحن الفلسطينيين لم نظهر في الصورة مطلقاً. وعندما كنا نظهر بين الحين والحين كعرب محليين، أو كإرهابيين، كانوا يشعروننا بوضوح بالشوط الذي لابد أن نقطعه، ومدى ما يجب أن نفعله، حتى يعترفوا بمجرد حقيقة وجودنا، ناهيك عن اكتساب

إعجابهم وودهم. حيثما اتجهنا، أو نظرنا، وجدنا مديري المسرح يتحكمون تماماً في مجمل خيوط الأحداث، أي في الخلق الفني المتكامل Gesamthunswerk. فالصهيونية تتكلم بلغتهم وتتحدث بمفهومهم، بل وأسهمت في تكوين تاريخ العرب الذي أعلنت أنها جزء لا يتجزأ منه لأنها اعتبرت نفسها سداً يحول دونه ودون البرابرة الآسيويين (ثم دونه ودون البرابرة الشيوعيين)، فمنعتهم من تعكير صفو مدينة الغرب الراضية. إن الالتحام العنيف بين التاريخ والزمن، هذا الالتحام الذي كتب عنه جون برجر John Berger بفهم عميق، تحقق بالفعل[1]. ولم يعكر صفو أحداث إسرائيل المسرحية شيء حتى منتصف السبعينيات. ولكن حوافي الصورة بدأت تبدو مهلهلة، وتبدو غير حقيقية مع تزايد القمع الذي تمارسه سلطة الاحتلال العسكري ومع تزايد حجم القومية الفلسطينية ورسوخها. بل وإن الأساليب نفسها والتي لجأت إليها إسرائيل لتصنع صورتها في نظر نفسها، وفي نظر العالم - صور في وسائل الإعلام الجماهيرية، وألمعية وعالمية البلاغة، وادعاؤها أنها تجسد القيم الغربية الإنسانية والديمقراطية - هذه الأساليب بدأ يشوبها التشويش من جراء قسوة معاملة الجنود الإسرائيليين للمدنيين، وبشاعة جماعة غوش ايمونيم الدينية المتطرفة، وممارسات القوة العسكرية الإسرائيلية في حجم ما تأتيه من أعمال تدميرية، والتوسعية التي لا تكل من قبل بيغن وشركاه، وتجاهل إسرائيل للرأي العام العالمي، وعلى الرغم من ادعاءات الولايات المتحدة أن كامب ديفيد أتت بالسلام، إلا أنه من الواضح بعد عام 1979 أن نظرة إسرائيل للسلام مع السادات انطوت على احتقار

---

(1) آرثر هرتزبرج، «المأساة والأمل»، مجلة نيويورك رفيو أوف بوكس، 21 اكتوبر 1982.

لمصر من ناحية، وعلى استعداد لتطبيق سياسة «وبعدي الطوفان» في بقية أنحاء العالم العربي، من ناحية أخرى.

ليس هذا بمجال سرد كل خطوة من خطوات الكيفية التي فقدت بها إسرائيل سيادتها الإيديولوجية على المسرح العالمي، وإنما لابد من التشديد على أنه فقدان لم يكن منه مفر، فهو بمثابة برهان كلاسيكي للقاعدة القائلة إن تصوير الأمور بشكل يتعمد إخفاء أكثر من نصف الحقيقة لا يمكن أن يدوم طويلاً. لسنوات طوال ادعت إسرائيل أن العرب هم الذين يرفضون إسرائيل (وهذا صحيح) وأن هذه هي المشكلة برمتها (وهذا غير صحيح). أبداً لم يرد ذكر الفلسطينيين، ولولا غيابهم ما أمكن لإسرائيل أن تصور نفسها كدولة غربية، إنسانية وديمقراطية، إذن فمجرد استمرار وجود الفلسطينيين كان يهدد بتفنيد هذا الادعاء، وسرعان ما أدرك بيغن وشارون، عند غزو لبنان سنة 1982، ضرورة محو هذا الوجود.

لم يحدث لحرب من حروب إسرائيل أن سبقتها عملية تشكيك في وسائل الإعلام الجماهيرية كما حدث بالنسبة للحرب الأخيرة، لأن وسائل الإعلام ذاتها، هذه التي كانت في الماضي تركز أنظارها على إنجازات إسرائيل المقنعة شكلاً، وكانت تتجاهل الحقيقة الخفية ألا وهي سياسة الاستلاب التي تمارسها إسرائيل إزاء الفلسطينيين، أصبح لا مفر لهذه الوسائل من أن تنظر إلى إسرائيل وهي تمارس العنف ضد الفلسطينيين، الذين بدوا الآن في شكل ند واضح، وإن كان غير متكافئ بعد. إن جوهر حملة الصهيونية ضد وسائل الإعلام هو تماماً نقيض ما كانت عليه حملة الصهيونية لصالح وسائل الإعلام من قبل: في الماضي كانت الصهيونية تقول لنا: شاهدوا ما نفعل وتجاهلوا ما لا ترونه. أما الآن فأصبحت تقول: تجاهلوا ما ترونه، وركزوا على ما لا تستطيعون

رؤيته، والوقائع، على عكس ما تدعي إسرائيل، إلا أن إسرائيل ومؤيديها طالبوا العالم بإنكار ما يلمسه بحواسه.. وإلا فإن كل من يرفض تكذيب ما يراه بنفسه يتهم بمعاداة السامية، وتوجه له التهمة بهستيرية حادة من جانب المتطرفين من أمثال مارتين بيريتز Martin Perez، ونورمان بودورتز Norman Podhretz. بل إن الأخير، وقد عرف بصفاقته في انتهاك كل أصول الجدل، ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فادعى أن توجيه النقد إلى إسرائيل هو دليل على تخاذل الغرب.

حاول المدافعون عن إسرائيل في عام 1982 رفع أصواتهم في كورال منسق ليقللوا من مدلول ممارسات إسرائيل ضد الفلسطينيين، تلك الممارسات التي بلغت ذروتها بمذابح صبرا وشاتيلا. وتساءلوا: لماذا يركز الجميع على ضحايا إسرائيل، بينما مات عدد أكبر من ذلك بكثير في شرق تيمور في الحرب الإيرانية - العراقية، وفي حمأة، وخلال، الحرب الأهلية في لبنان؟ سؤال ليس فيه من البراءة شيء، ولا أعني بذلك أن وسائل الإعلام الغربية كانت أمينة أو غير منافقة، فهي ليست أمينة، ومنافقة، ولم تَكُ أبداً، ولكن الفلسطيني يفهم الآن بالسليقة أن جزءاً كبيراً من مشروع إسرائيل كان يعتمد على حضورها المسرحي أمام نظر العالم. انظروا إلينا، شاهدوا ما نفعل، انظروا إلى مدى ريادتنا ومدى غربيتنا ومدى إنسانيتنا ومدى ديمقراطيتنا. ومن غير المعقول أن تكف هذه الطنطنة المسرحية، فجأة، في اللحظة التي بدا فيها التناقض واضحاً بين الصورة الإيديولوجية التي تعكسها إسرائيل عن نفسها وبين ادعاءاتها. مشاهد الجنود الإسرائيليين وهم يتسببون في موت ودمار المدنيين توالت في الحيز الصغير نفسه الذي شاهد فيه العالم، من قبل، صوراً للرواد الإسرائيليين يحتلون الصدارة على المسرح. شيء ما تغير بصورة عميقة.

التغيير لم يفد الفلسطينيين في كثير، فهم بَعْدُ مستلبون. ولكن هذه قصة أخرى، لا هي بالنظرة ولا بالإيديولوجية، لا بد من سردها بالطبع، ولكن على أرضية إيديولوجية ثقافية تختلف عن أرضية رد الفعل التي شعرت بابتعاد إسرائيل عنها. وأنا أقول: نحن موجودون لا بسبب ما فعلته إسرائيل بنا، ولكن انطلاقاً من الرؤية العربية الحالية الوحيدة التي تتسم بالعلمانية وبالإيمان وبوحدة المصير. وإنما لابد هنا من خاتمة موجزة لنقطة النهاية الإيديولوجية التي وضعتها كوارث 1982. فهذا التاريخ، رغم ما قد يتَّهمُ به من مبالغة، يقدم الدليل على أن البعد الإيديولوجي قد يسبق الواقع ويمهد له. فعلى مر ثلاثة عقود قبل 1948، نجحت التيارات الإيديولوجية الكبرى للصهيونية في أن تستلب الفلسطينيين، وفي العام 1948 لحق الواقع بإرهاصاته. وبعد ذلك بثلاثة عقود تفككت الصورة الإيديولوجية التي صنعتها إسرائيل لنفسها عندما احتكت بمشاهد أدانها الإسرائيليون لمجرد أنها مشاهد.

والآن، وأنا أكتب في نهاية العام 1982، نجد أنفسنا في لحظة برز فيها شيئان، لأول مرة في تاريخ الصراع بين الصهيونية والفلسطينيين. شيئان سيغيران معاً مجريات الأمور بغير رجعة. شيئان لابد وأن يحددها معاً مستقبل التاريخ الفلسطيني، وإلا لما كان هناك تاريخ فلسطيني يذكر. الشيء الجديد الأول هو ظهور مجموعة من اليهود، وأنصار الصهيونية، والمواطنين الإسرائيليين، الذين فقدوا ولاءهم، ومجموعة من الفلسطينيين الذين اكتسبوا وعياً كاملاً. أما الشيء الجديد الثاني فهو انفتاح حيز إيديولوجي - ثقافي - سياسي - يسمح، للمرة الأولى، بمناقشة القضية الفلسطينية والتعامل معها من منطلق مفهومها هي، وليس باعتبارها مجرد عنصر من عناصر التنافس بين القوى العظمى، ولا من عناصر ما يسمى الصراع العربي - الإسرائيلي.

إن الدفاع عن بيروت ثم سقوطها، أطاح بالكثير، بما في ذلك بقايا الإيمان بالولايات المتحدة، التي لم تحترم حتى التزامها بضمان سلامة الفلسطينيين الباقين بعد انسحاب منظمة التحرير الفلسطينية. فكما قلت من قبل، أدى كل ذلك إلى خلق تشكيلات سياسية جديدة على أرضية سياسية جديدة. لقد وضعت الحدود دولياً وإقليمياً للمدى الذي يمكن لإسرائيل فيه أن تستمر في إبادة الفلسطينيين: وظلت منظمة التحرير سليمة باعتبارها التعبير السلمي الفعلي للقومية الفلسطينية، على الرغم من أعمال شارون الإجرامية، وعلى الرغم من محاولات تثبيت روابط القرى. لقد ظهر التشتيت والاستلاب بوضوح في مرحلة ما بعد بيروت. وعلى الرغم من صعوبة تصور حل عسكري حقيقي في المستقبل القريب، وصعوبة تصور ردع عربي جاد، فإنه يوجد، أيضاً، أينما وجد الفلسطينيون - وبخاصة في لبنان وفي الأراضي المحتلة - الضغط السياسي الرامي إلى إيجاد حل للمسألة الفلسطينية، ولكنه ضغط يمارس بأساليب تهدف إلى تحويل الفلسطينيين إلى أرقام إحصائية حتى تمتصهم في صمت، وتدخلهم في إطار مخططات الغير. فرونالد ريغان يريد لهم أن يتحدوا والأردن. وإسرائيل تريدهم مواطنين لا ينبسون ببنت شفة، وبعض العرب يريدونهم رأس حربة في الحروب التي لا يستطيعون أو لا يرغبون خوضها.

من الجوهري إذن لمعظم القوة الباقية التي دافعت عن بيروت أن تتوجه نحو صياغة برنامج سياسي فلسطيني واضح. فنظرتنا، تاريخياً، عن وجهتنا في المستقبل كانت تتضمن بعض الشوائب، كالعويل على ماضٍ غير مقبول، والتهجم على العدو، والتصريحات الإيديولوجية التي تستهدف تقارب المجموعات العربية، بل وحتى الفلسطينية المتناقضة. لا عودة إلى هذا الأسلوب المشوب. ومجموعتنا، بعد عدم استجابة

العرب لما حدث في لبنان، لا هي بالمجموعة القديمة، ولا هي بمجموعة تم إنقاذ حطامها . فهناك أولاً مجموعة فلسطينية انبثقت من خارج دروب الروتين والمواقف والبنى الرسمية العقيمة. وهذه المجموعة لا يمكنها أن تترعرع إلا تحت قيادة تشعر بمكوناتها، وتحس بمطالبها التجديدية، وبالمناورات الجديدة التي تسمح بها مثل هذه المجموعة. أما المجموعة الأخرى، الجوهرية، فهي مجموعة اليهود الإسرائيليين وغير الإسرائيليين، الذين اعترضوا على الأوضاع الحالية، واعتبروها تؤدي إلى كارثة.

وفضلاً على ذلك، فإن ضياع بيروت كبديل لفلسطين، واكتساب عدد من الأماكن الأخرى للهجرة يشدد التركيز على الأراضي المحتلة، أي على البقية الباقية من فلسطين، التي مازال الفلسطينيون يعيشون فيها. والقضية الملحة الآن تصبح قضية إبقاء هؤلاء الفلسطينيين هناك، بالرغم من، بل بسبب أن الإسرائيليين يريدون إخراجهم جميعاً؛ إبقاؤهم وتوسيع الإطار القانوني والثقافي والسياسي الذي يعيشون فيه. وهنا أيضاً لم تعد الصيغ القديمة قابلة للتطبيق، كما اتضح من الكوارث التي أعقبت كامب ديفد . فالنزاع في فلسطين ليس مجرد نزاع على الأرض: وهذه حقيقة غير قابلة للتحوير الاستراتيجي، ولا الساداتي، ولا الكيسنجري. هناك نزاع جذري بين رأي قائل بأن لليهود حقوقاً تفوق حقوق غير اليهود: وهناك رأي آخر لابد أن يصاغ بقوة ومنطقية هو أهل لها : رأي يقول إن كل المجموعات، والأفراد الموجودين حالياً، لهم في فلسطين حقوق مدنية لابد وأن تكون متساوية من حيث المبدأ . كل خروج على هذا الرأي أتى بالنكبات على الطرفين معاً . فالحاجة إلى سياسات جديدة في الأراضي المحتلة هي الحاجة إلى نظرية جديدة فعالة لمحاربة قاعدة الاستثناء المستبدة التي تسمح بتأليه مطلب

مجموعـة، بينمـا لا تـسمح لمطالـب المجموعـة الأخـرى بـالظهور إلاّ بـين الحين والحين.

لا يوجد في كل ما جاء هنا ما يبرر تبسيط المهام الواقعة على عاتقنا، فهي مهام تفوق الخيال في تعقدها. ولا يوجد فلسطيني يخشى الاعتراف بأن النضال الذي نواجهه قد يكون أكبر حجماً منا بكثير. وكل مسرح سياسي يمكنه أن يستوعب دوامة القومية العربية، والصهيونية، وتاريخ معاداة السامية، ومناهضة الاستعمار، والتيار الإسلامي واليهودي، والنظرة المسيحية التقليدية لسفر الرؤيا، والقضاء على الاستعمار والإمبريالية، ومخاطر الدمار النووي، وكافة صنوف انحطاط وعظمة البشر. مثل هذا المسرح يكون فعلاً مسرحاً مبشراً ببداية فترة تاريخية جديدة. وأن يكون المرء فلسطينياً هو أن يقف عند نقطة التقاء هذه القوى، فإما أن تكتسحه أو أن يجد وسيلة لتفهمها وتوظيفها بشكل بناء. إذا لم يكن الحل العسكري الإسرائيلي مجدياً، وإذا لم ينفع الحل الأمريكي أو العربي التجميلي، فهذه هي اللحظة المحددة التي يجب على الفلسطينيين فيها، جماعةً، أن يستعينوا بكافة الوسائل المتاحة لهم ليتقدموا بما يجدي فعلاً. فنادراً ما حدث في تاريخ البشر أن اكتسبت صياغة برنامج مثل هذه الأهمية الثورية البعيدة المدى، ولكن من النادر أيضاً ما اعتمدت الهوية السياسية لشعب على مثل هذه العملية الجماعية، التي تنطوي على حسابات وأحكام واستقراءات ولَمّ شتاتٍ - وهذا على الرغم من الجيوش والدول، وعلى الرغم من الأوضاع السائدة المؤسفة.

انتقال النظريات(*)

تنتقل الأفكار والنظريات - على غرار الناس ومدارس النقد - من شخص إلى شخص، ومن موقف إلى موقف، ومن حقبة إلى أخرى. وعادةً ما تتغذّى الحياة الثقافية، والفكرية، على يد دورة الأفكار هذه، وتستمد منها أسباب الحياة والبقاء. وسواء اتخذت حركة انتقال الأفكار، والنظريات، من مكان إلى آخر، صيغة التأثير المعترف به، ام اللاّواعي، وشكل الاقتباس، الخلاَّق، أم صورة الانتحال، والاستيلاء بالجملة، فإنها تبقى، في آن معاً، حقيقةً من حقائق الحياة، تؤلف شرطاً، عادة، يؤدي توفُره إلى قيام النشاط الفكري. بيد أنه ينبغي للمرء، عقب إطلاقه القول الأسبق، أن يمضي نحو تعيين خصائص الأنواع الممكنة لحركة الانتقال، من أجل طرح السؤال عمًا إذا كانت فكرةٌ، أو نظريةٌ ما تكتسب القوّة، أو تخسرها، بفضل انتقالها من مكان وزمان إلى مكان وزمان آخر؛ وعما إذا كانت نظريةٌ ما، في حقبة تاريخيّة وثقافية قوميّة، تصبح مختلفة تمام الاختلاف بالنسبة لحقبة أخرى، أو موقف آخر. وهناك حالات مثيرة للاهتمام، من الأفكار والنظريات التي تنتقل من ثقافة إلى أخرى، مثل حالة استجلاب الأفكار الشرقية

(*) إدوارد سعيد: «انتقال النظريات»، ترجمة: أسعد زروق، مجلة «الكرمل»، العدد (9)، 1983م.

المزعومة عن التعالي والتنزيه إلى أوروبا، في مطلع القرن التاسع عشر، أو عندما تمّت ترجمة بعض الأفكار الأوروبيّة عن المجتمع، وجرى نقلها إلى المجتمعات الشرقيّة التقليديّة، خلال منتصف القرن التاسع عشر، وأواخره. إن مثل هذه الحركة الانتقالية إلى بيئة جديدة لا تتمّ دون عوائق أبداً. بل تنطوي، بالضرورة، على عمليات من التمثُّل والتأسيس، حيث تختلف هذه العمليات عن تلك القائمة عند نقطة المنشأ. وهذا ما يضفي التعقيد على أيّة محاولة لوصف عمليّة انتقال النظريات والأفكار بوساطة «الزَّرع»، والنقل، أو التحويل، والدوران، أو التداول، والتبادل الفكري.

بيد أن هناك نَمَطاً قابلاً للتمييز، ومتكرّراً، لدى الحركة ذاتها، إذ توجد ثلاث مراحل، أو أربع، مشتركة، تنطوي عليها طريقة ارتحال أية نظريّة، أو فكرة ما، وانتقالها. أولاً، هناك نقطة المنشأ أو ما يبدو مماثلاً لها. وهذا ما يؤلف مجموعة من الظروف الأولية، حيثُ أبصرت الفكرةُ النور، أو دخلت في مجال المحادثة. وثانياً، ثمة مسافة يتمّ اجتيازها، وعبورٌ من خلال الضغط الذي تمارسه مختلف القرائن لدى انتقال الفكرة، من نقطة سابقة إلى نقطة تالية، في الزمان والمكان، حيث يتهيّأ لها إحراز شهرة جديدة. وثالثاً، هناك مجموعة من الظروف، أو الشروط، التي يمكن تسميتها بشروط القبول. أو يجوز اعتبارها كجزء حتميّ من القبول، وهي كناية عن مقاومات تجابه النظرية، أو الفكرة «المزروعة»، جاعلةً من الممكن إدخالها، أو التساهل حيالها، مهما بَدَت تلك النظرية، أو الفكرة، غريبة. وفي المرحلة الرابعة يتمّ، إلى حدٍّ ما، تحويل الفكرة التي جرى استيعابها، أو إدماجها كليّاً (أو جزئيّاً)، من خلال استعمالاتها الجديدة، وعبر موقعها الجديد في زمان ومكان جديدين.

ومن الواضح، بجلاء تام، أن عمليّة القيام بوصف كامل، وكافٍ، لهذه المراحل، هي مهمّة هائلة، ما لم تكن ضرباً من المحالٍ. بيد أنّني لا أنوي القيام بذلك، ولا أمتلك المقدرة عليه، لكن بدا لي، من المجدي، أن أصف المشكلة بطريقة مجملة أو عامّة، لكي يتسنّى لي أن أتناول، مطوّلاً، وبالتفصيل، ناحيةً منها محدّدة إلى غاية التحديد، ومتعلّقة بالموضوع على نحوٍ خاص. إن التفاوت بين المشكلة العامّة وأي تحليل خاص، بالطبع، يستحقّ التعليق في حدّ ذاته. وعلاوة على ذلك، فإن تفضيلنا للتحليل الموقعي، والمفصَّل، عن كيفيّة انتقال نظريّة ما من وضعٍ، أو موقف، إلى آخر، يعادل التسليم بوجود ريبة أساسيّة لجهة تخصيص، أو تحديد، الحقل الذي يمكن لنظرية، أو فكرة ما، الانتماء إليه. ولنلاحظ، على سبيل المثال، كيف أن طلاَّب الأدب المحترمين يستخدمون، الآن، كلمات مثل «نظريّة»، و«نقد»، حيث لا يُفترض أنه يتوجّب، أو يتحتّم، عليهم حصر اهتمامهم بالنظريّة الأدبيّة، أو النقد الأدبي، ولقد تشوّش التمييز بين الفرع الواحد والآخر من فروع المعرفة، والدراسة، لسببٍ يمكن حصره بدّقة في أن حقولاً مثل الأدب، والدراسة الأدّبية، لم تعد تُعتبر شاملة كل الشمول، ومحيطةً كل الإحاطة، كما كانت الحال في الماضي، حتى وقت قريب. وبينما يستطيع بعض علماء الأدب الجلديين مهاجمة غيرهم من الباحثين، معتبرينهم غير «أدبيين» بما فيه الكفاية، أو لكونهم لا يفقهون (ومن ذا الذي ينبغي له ألاَّ يفقه؟) بأن الأدب، خلافاً للأشكال الأخرى من الكتابة، هو في جوهره متّسمٌ بالتقليد والمحاكاة، وأخلاقيٌّ، وإنسانيُ النزعة، فإنّني أحسب المجادلات، والمناظرات الخلافيّة، الناجمة عن ذلك، تؤلّف، في حدّ ذاتها، دليلاً بيّناً على الحقيقة القائلة بعدم وجود إجماع في الرأي لجهة كيفيّة تعيين الحدود الخارجيّة لكلمة «أدب»، وبالتالي لكلمة «نقد». ومنذ بضعة عقود

خلت كان التأريخ الأدبي، والنظريّة المنهجية، من النوع الذي مارسه «نورثروب فراي»، على نحوٍ رائد، يبشّر بقيام صرحٍ منظّمٍ، ومضياف، وصالح للسكنى، حيث يمكن، على سبيل المثال، تبيان أن أسطورة الصيف يتسنّى تحويلها، بشكل محدّد، إلى أسطورة الخريف. ويقول فرانك لينتريشيا في كتابه «المخيلة المثّقفة»: «إن الفعل الإنساني الأوليّ، وهو بمثابة أنموذج لكافة الأفعال الإنسانيّة، فعلٌ «إعلامي»، إبداعيّ، يقوم بتحويل عالمٍ موضوعي فحسب، وعالم موجّه ضدّنا، حيث نشعر فيه بالوحدة، و«الفزع» وغير مرغوب فينا للدخول إلى بيت». غير أن معظم الباحثين الأدبيين يجدون أنفسهم، الآن، ومرّة أخرى، في العراء البارد. وبصورة مماثلة، فإن تاريخ الأفكار، والأدب المقارن، وهما فرعان من فروع المعرفة والدراسة، يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بدراسة الأدب والنقد الأدبي، لا يخوّلان، بشكل روتيني كما كانت الحال في السابق، أن ينشأ لدى الذين يمارسونهما مثيل الإحساس الناشئ عند «غوته» في حديثه عن حسّ الانسجام، والتناغم، بين الآداب والأفكار قاطبة.

وفي جميع هذه الحالات، أو الأمثلة، يبدو الوضع، أو الموقع الخاص لمهمّة فكريّة محدّدة، بعيداً بصورة مقلقة عن الحقل العام الذي ينتمي إليه، بحكم الاحتراف، مع ما ينطوي عليه هذا الحقل من تماسُك، وتكامل، على نحوٍ أسطوري. وهذه الصفات لا تسدي إليه سوى مساعدة خطابيّة، أو بلاغيّة فحسب. ويبدو أن هناك الكثير الكثير من القواطع، والإلهاءَات، والشذوذيّات، التي تتدخّل في المكان أو الفراغ المتجانس، الذي يُفترض فيه أنه يجمع العلماء والباحثين سويّاً. وفضلاً عن ذلك، فإن تقسيم العمل الفكري، مع ما يعنيه هذا التقسيم، أو التوزيع، من تخصص متزايد، فإن تقسيم العمل الفكري، يؤدّي إلى تآكل، أي استيعاب أو إدراك مباشر، قد يمتلكه المرء حيال حقلٍ بكامله من حقول الأدب، والدراسة

الأدبيّة. وبصورة عكسية، فإن الاجتياح الذي تتعرّض له اللغة الأدبيّة من جانب الرَّطانات الشاذّة (أو اللهجات واللغات الهجينة)، التي مصدرها «العلاماتيّه» SEMIOTICS، وما بعد النبويّة، والتحليل النفسي، في مدرسة لاكان قد أدّى إلى تضخّم العالم الأدبي، والنقدي، وانتفاخه إلى درجة يصعب معها التعرّف عليه. وباختصار، لا يبدو أن هناك شيئاً «أدبيّاً»، في جوهره، بالنسبة لدراسة ما جرى اعتبار تقليديّاً بمثابة «نصوص أدبية»، ولا توجد «سمة أدبيّة» يمكنها الحيلولة دون إقدام ناقد أدبي معاصر على اللجوء إلى التحليل النفسي، أو علم الاجتماع، وعلم اللغة. فالعُرف، والعادة المتوارثة، والاستنجاد بقواعد النزعة الإنسانية وأصول البحث التقليدي، يجري استحضارها، كلها، بالطبع، كبّينةٍ على التكامل الصامد لدى الحقل، لكن ذلك كلّه يبدو، على نحوٍ متزايد، أكثر فأكثر، كنايةً عن استراتيجيات خطابيّة - بلاغيّة، في نقاشٍ يدور حول ما ينبغي أن يكون عليه الأدب، والنقد الأدبي، ولا يؤلف بالتالي، تعريفات مقنعة لما هو الأدب، والنقد الأدبي، في الواقع.

لقد صَوَّر «جيوفري هارتمان»، بطريقة مسرحيّة بارعة، المأزق المذكور بتحليل التوتّر، والتأرجُح، المسيطرين على النشاط النقدي المعاصر. فهو يقول إن النقد الجديد تنقيحيٌ، (أو تحريفيّ)، بشكل جذري. و«بعد تحريره من الذوق الكلاسيكي الجديد، الذي أوجد، خلال فسحة زمنيّة امتدّت عبر ثلاثة قرون، نثراً منثوراً، لكنّه نثر ممعنٌ في التكيّف»، فإن النقد يمرّ في مرحلةٍ يدعوها هارتمان بـ«حركة لغويّة خارجة عن المألوف». وتصل حركة اللغة هذه، أحياناً، إلى درجة غريبة الأطوار، حتى إنها تقترب من الأدب نفسه، أو تكاد تتحداه. كما تتحوّل، في أحيان أخرى، إلى هاجس يستحوذ على النُقَّاد، الذين تجرفهم تياراتها صوب بلوغ المثال الأعلى، في قيام «محض» لغة كلّياً. وفي بعض الأحيان،

أيضاً، يكتشف الناقد أن «الكتابة متاهة، وأحجية، في التركيب البنيوي للأمكنة والمواقع، وكلمات متقاطعة تتخلّل النصوص. أما القارئ، من جهته، فينبغي له أن يفقد ذاته، ويستغرق لفترة ما، في ضرب من التأويل اللامتناهي، الذي يجعل كافة قواعد الإغلاق تبدو تعسفيّة. وسواء أسُميت هذه البدائل في المعالجات الكتابية النقديّة «إرهابية»، أو «نوعاً من التسامي أو النزعة المتعالية الصاعدة»، تبقى هناك الحاجة لكي يبادر الناقد الإنساني النزعة إلى القيام بأمرين معاً: أن يحدّد، بوضوح أكثر، «الميدان الخاص للإنسانيَّات»، وأن «يبلور على الصعيد الماديّ» (بدلاً من أن يُرَوِّجِنَ) الثقافة التي نعيش «نحن» فيها. بيد أن هارتمان يخلص إلى القول «إننا في مرحلة انتقاليّة»، ولربّما جاء قوله هذا بمثابة طريقة أخرى للتعبير عما يرصده في كتابه النقد ي «البريّة المقفرة»، من أن النقد يتحرّك اليوم بمفرده، ولا يرتبط بأحكام وقواعد، سيءُ الحظ، ومثيرٌ للشفقة، ويتّسم باللعب والهزل، ذلك أن نطاق هذا النقد يأبى التحديد المغلق، واليقين».

إن وفرة الحماسة، وغزارتها، لدى هارتمان - وهذا هو الوصف الذي يصدق على موقفه في الصميم - ينبغي تحديدها من خلال الملاحظة المدّمرة التي يرصدها «ريتشارد أوهمَن» في كتابه «الإنجليزية في أميركا»، من أقسامِ اللغة الإنجليزيّة تمثّل «جهداً ناجحاً، باعتدال، من جانب الأساتذة، لكي يستحصلوا على بعض منافع الرأسمالية، مع تجنب الوقوع فريسة لأخطارها، ومجازفاتها. ومع ذلك فهو ينمّ عن تردد في الاعتراف بوجود أيّة صلة بين كيفيّة قيامنا بإنجاز عملنا، وبين الطريقة التي يُدار بها المجتمع الأوسع». وهذا لا يعني قولنا إن الأكاديميّات الأدبيّة تظهر على صورة الجبهة الإيديولوجيّة الموحّدة، مع أن «أوهمن» على حقّ، بشكل إجمالي. فالانقسامات الداخليّة لا يمكن اختزالها إلى نزاع بين

القدماء والمحدثين النُقاد، وليس إلى إيديولوجيّة مناوئه للتقليد، والمحاكاة، وطابعها السيطرة المطلقة، والتناغم التام، - كما يحاول جيرالد غراف، على نحوٍ مضلّل إلى غاية الضلال. ولنعتبر أننا لو حصرنا عدد القضايا المطروحة للنقّاش في أربعٍ، فإن الذين يؤلفون الطليعة المتقدّمة، بالنسبة لقضيّة ما، يبدون محافظين جداً، إزاء قضيّة أخرى:

(1) قضيّة النقد، بوصفه بحثاً علميّاً، ونزعة إنسانيّة، و«خادماً» للنّص، قائماً على التقليد والمحاكاة ضدّ النقد باعتباره تنقيحيّة (أو تحريفيّة)، وشكلاً من أشكال الأدب في ذاته.

(2) دور الناقد، كمعلّم، وكقارئ جيّد: يقوم على حماية القانون (المبادئ والقواعد) ضد تقويض دعائم ذلك كله، أو إيجاد مبادئ وقواعد جديدة [ملاحظة: إن معظم النّقاد في جامعة ييل هم تحريفيّون بالنسبة للفقرة الأولى، ومحافظون إزاء القضيّة الثانية].

(3) النقد، في تجريده عن البيئة (العالَم) الاجتماعي والسياسي ضدّ النقد بوصفه شكلاً من الميتافيزيقا الفلسفيّة، أو التحليل النفساني، أو علم اللغة الخ. أو أي شكل من هذه الأشكال ضد النقد، باعتباره يتصل، فعلياً، بحقول ومجالات «موبوءة» مثل التاريخ، ووسائل الإعلام، والأنظمة الاقتصادية. (وهنا يتّسع نطاق الانتشار التوزيعي أكثر مما هو عليه في الفقرتين الأولى، أو الثانية، أعلاه).

(4) النقد بوصفه نقدَ اللّغة (كلاهوت سلبي، كعقيدة مذهبية خاصة، أو بوصفه ميتافيزيقا لا تاريخيّة) ضدّ النقد باعتباره تحليلاً يتمّ على لغة المؤسّسات. أو أيّ واحد من هذه الأمور ضد النقد، بوصفه دراسة للعلاقة بين اللغة والأشياء غير اللغويّة.

وفي غياب مجال حصري يُدعى بالأدب، ويتمتّع بحدود خارجية واضحة جداً، لم يعد هناك موقعٌ رسميّ ومجاز للناقد الأدبي. وفي الوقت

نفسه، لا يوجد هناك شيء من قبيل الطريقة السيّدة الجديدة، أو التقنيّة النقديّة الجديدة، التي تفرض الولاء، والإخلاص الفكري، بل يعجّ الميدان بالبلبلة من الحجج الداعية إلى لا محدودية كل التفسيرات، ومن الإيديولوجيات التي تعلن القيمة الأبديةّ، إنما المحدّدة، لكل من الأدب «والإنسانيات»، ومن كافة المنظومات التي لا تسمح ببيّنات مضادّة للوقائع من خلال توكيدها على قدرتها في أداء المهام الإثباتيّة، ذاتياً، في جوهرها. ويمكن لنا أن نصف مثل هذا الوضع بالتعدديّة، إذا شئنا ذلك. وإذا كنا نتملك حساً ذوّاقاً للميلودراما، يجوز لنا نعته بالوضع البائس. أما من جهتي، فإنّني أفضّل النظر إليه باعتباره فرصة متاحة للبقاء في موقف نقدي، وشكوكيّ، لا يرضخ إمّا إلى الجزميّة (الوثوقية القاطعة)، أو إلى الكآبة العابسة.

ولذا فإن المشكلة المعنيّة عمّا يحدث لنظريَّة ما، حين تتحرّك هذه النظرية، أو تنتقل من مكان إلى آخر، تطرح نفسها كموضوع للبحث، والاستقصاء، مثير للاهتمام. وكما حاولنا الإيحاء، فيما تقدّم. إذا كانت حقول مثل الأدب، أو تاريخ الأفكار لا تمتلك حدوداً حصريّة، في حدّ ذاتها، وعلى العكس من ذلك، إذا كان من المتعذّر فرض منهجيّة واحدة على حقل من حقول النشاط، مع ما يعتري هذا الحقل من تنافر جوهري، وانفتاح عمليّ - كتابة النصوص وتفسيرها - فالحكمة تقضي بطرح مسائل النظريّة والنَّقد بطرق، وأساليب، ملائمة للوضع الذي نجد أنفسنا فيه. وفي بداية المطاف، يعني هذا الأمر تاريخياً، اعتماد منحى. وبناء عليه ماذا يحصل لهذه الفكرة أو النظرية عندما يجري استخدامها مجدّداً، في ظروف مغايرة، ولأسباب يمكن جديدة، ربّما لا تقلّ إقناعيّة عن سابقتها، ومجدّداً، أيضاً، في ظروف أكثر مغايرة؟ وما الذي يمكن لهذه العمليّة أن تخبرنا، وتفيدنا، عن النظرية ذاتها - حدودها، وإمكاناتها، ومشكلاتها

الضمنيّة - وما يمكنها أن توحي لنا به عن العلاقة بين النظرية والنقد من جهة، وبين المجتمع والثقافة من جهة ثانية؟ إن وثاقة صلة هذه الأسئلة بالموضوع سوف تظهر جليّة إبّان الوقت الذي يبدو فيه النشاط النظري مكثّفاً، وانتقائيّاً، في آن معاً، وحين يبدو من الصعب تحديد العلاقة بين الواقع الاجتماعي من جهة، والكلام النقدي السائد، إنما المُحكم السدّ، من جهة ثانية، وعندما يكون غير ذي جدوى، لهذه الأسباب كلّها، ولبعض الأسباب التي أشرت إليها توّاً، أن تفرض البرامج النظريّة على النقد المعاصر.

يشتهر كتاب جورج لوكاش «التاريخ والوعي الطبقي» (1923)، عن حقّ وحقيق، للتحليل الذي قَدَّمه لظاهرة التشيؤ (اعتبار الشيء المُجَرَّد شيئاً ماديًّاً) باعتبارها مصيراً جامعاً يعتري كافة نواحي الحياة، في عصر تسوده بُدِّية، أو «فَتَشيّة» السلع. وبما أن الرأسماليّة، كما يجادل لوكاش، هي النظام الاقتصادي الأكثر تمفصلاً، أو ارتباطاً، والأشد تفصيلية كميّة بين كافة الأنظمة، فما يفرضه هذا النظام على الحياة البشرية، والعمل الإنساني، الواقعين تحت حكمه يؤدي، بالنتيجة، إلى إحداث تحويل جذري في كلّ ما هو إنساني، ومتدفّق، وصيرورة، وعضوي، ومتّصل، جاعلاً إيّاه بمثابة الأشياء المقطّعة الأوصال، و«المُستَلَبة»، والبنود المفردة، والذرّات التي لا حياة فيها، وفي وضع مثل هذا الوضع.

«يضفي الزّمن طبيعته المتدفقة، والنوعيّة، والمتغيّرة، ويتجمّد إلى سلسلة متّصلة، محدّدة تماماً، وقابلة للقياس، وملأى بـ«أشباه» قابلة للقياس، (أي: إلى «أداء» العامل، هذا الجُهد المتشيّئ، والمتموضع آليّاً عن شخصيته الإنسانيّة الجامعة): واختصاراً يتحول الزَّمن إلى مكان. وفي هذه البيئة، حيث يتحوّل الزمن إلى مكان فيزيائي مُجرّد، وقابل للقياس الدقيق، وهي بيئة تؤلّف، في آنٍ معاً العلّة والمعلول لإنتاج «موضوع» العَمَل

– هذا الإنتاج المجزّأ، والمتخصّص على الصعيدين العلمي والآلي – يتحتّم على الذوات (العُمَّال) أن تكون، بشكل مماثل، قيد التجزئة المعَقْلَنَة».

فمن جهة، نجد تموضع طاقة الشغل لديهم إلى شيء يتعارض مع شخصيتهم الكليّة (وهي عمليّة تكون قد أُنجزت مع بيع تلك الطاقة من الشغل، باعتبارها سلعة) قد تحوّلت الآن، إلى الواقع الدائم، الذي لا مفرّ منه في حياتهم اليوميّة. وهنا، أيضاً، يمكن للشخصيّة أن تفعل أكثر من التفرّج العاجز، بينما يجري اختزال وجودها، بالذات، إلى جزء منعزل، وتلقيم هذا الجزء في نظام غريب. ومن جهة ثانية، فإن التفتّت الآلي لعمليّة الإنتاج، وتحلّلها إلى عناصرها المكوِّنة، يقضي، أيضاً، على تلك الروابط التي كانت تشدّ الأفراد إلى مُتَّحدٍ (مجتمع) يوم كان الإنتاج ما يزال «عضويّاً». وفي هذا الصدد كذلك، تجعل منهم المكننة ذرّات مجرّدة، ومنعزلة، فلا يستطيع عملهم (شغلهم) أن يجمع بينهم، ويشدّ أواصرهم بصورة عضويّة، ومباشرة. ويصبح تعاضدهم، وتماسكهم، على نحو متزايد، مقتصراً على (وناجماً عن) الرضوخ للقوانين المجرّدة في الآليّة، التي تسجنهم، وتتحكمّ بهم». أ. هـ.

إذا كانت هذه الصورة للعالم العمومي صورة كئيبة، فإن هناك ما يضاهيها في الوصف الذي يقدّمه لوكاش عن العقل، أو الفكر، أو ما يسميّه بـ«الذات»، فبعد شرحٍ رائع حتى الدهشة لتناقضات الفلسفة الكلاسيكيّة، من ديكارت إلى كانط، وفيخته، وهيغل، وماركس – حيث يبيّنُ التراجع المتزايد للذّات واتجاهها صوب التأمل السلبي، والعزلة الجوّانيّة، وابتعادها، أكثر فأكثر، عن وقائع الحياة الصناعية الحديثة، بكل ما تنطوي عليه هذه الوقائع، أو الحقائق، من تجزئة، وشرذمة طاغية – ينتقل لوكاش إلى وصف الفكر البورجوازي الحديث، باعتباره كائناً في مأزق، يعاني من التحجّر والشلل المؤدّي إلى السلبية في نهاية المطاف.

فالعلم الذي ينتجه هذا الفكر يستند إلى مجرّد تجميع الوقائع. ولذا فإن الأشكال العقلانيّة للفهم لا تستطيع التغلّب على لا عقلانيّة المعطيات الفيزيائيّة (الطبيعية). وحين تبذل الجهود لإرغام «الوقائع» على الرضوخ، أو الإذعان، لـ «النظام، فإن تشرذمها، وتواجدها، كجزئيّات بلا نهاية إمَّا أن يقضي على النظام أو أنه سيحوّل العقل (الذهن) إلى سجّل سلبي للأشياء المميّزة، وغير المترابطة».

بيد أن هنالك شكلاً من أشكال التجربة، يمثّل، على نحو ملموس، جوهر التشيّؤ بالذات، إضافة إلى حدوده. هذا الشكل هو الأزمة. وإذا كانت الرأسمالية تجسيداً للتشيؤ، بعبارة اقتصاديّة، فيجب إخضاع كل شيء، والكائنات البشرية في جملة ذلك، لمعيار الكم، وإضفاء قيمة السوق عليه. هذا، بالطبع، ما يعنيه لوكاش عندما يتحدّث عن «التمفصل» في ظلّ الرأسمالية، التي يعيّن خصائصها أحياناً، وكأنها لائحة عملاقة من لوائح المواد المفردة. فمن حيث المبدأ، إذاً، لا شيء - لا موضوع، أو شخص، أو مكان أو زمان - يبقى خارج الإطار، لأن كل شيء يمكن حسابه. بيد أن ثمة لحظات هناك، عندما «الوجود الكيفي للأشياء، التي تعيش حياتها في ما وراء نطاق الاقتصاد، بوصفها «أشياء في ذاتها»، يُساء فهمها، ويجري إهمالها، أو باعتبارها «قيم - استعمال» [يشير لوكاش هنا إلى أشياء غير عقلانية مثل العاطفة، والهوى والمصادفة]. يصبح، فجأةً، بمثابة العامل الحاسم (وفجأة تعني بالنسبة للفكر العقلاني المتشيء). أو بالأحرى: تفشل هذه «القوانين» في أداء وظيفتها، ويعجز العقل المتشيّء عن إدراك نمط وسط هذه «الفوضى» العارمة. في مثل هذه اللحظة تُتاح، أمام العقل، أو «الذات» الفرصة الوحيدة للهرب من التشيؤ: وذلك من خلال التفكير المتعمّق في ماهيّة الأسباب التي تجعل الواقع يبدو بمثابة مجموعة من الأشياء، والمعطيات الاقتصاديّة، فحسب. حتى أن فعل البحث عن

سيرورة خلف ما يبدو وكأنه معطىً، منذ الأزل، ومتموضعاً، يجعل من الممكن للعقل أن يعرف نفسه بوصفه ذاتاً، وليس كموضوع فاقد الحياة، ومن ثم، لكي يتخطّى الواقع التجريبي، متجاوزاً إيّاه صوب مجال مزعوم للامكان. وحين يتسنى للمرء أن يتخيّلن بدلاً من نقص في الخبز لا يمكن تفسيره، الشغل البشري، وبالتالي البشر الذين أنتجوا الخبز، لكنّهم ما عادوا يفعلون ذلك بسبب إضراب الخبّازين، فإنه يسلك الطريق الصحيح لمعرفة أن الأزمة قابلة للإدراك، والفهم الشامل، لأن السيرورة قابلة للإدراك والفهم. وإذا كانت السيرورة كذلك، فالأمر يَصدُق على الكلّ الاجتماعي، الذي يوجده العمل البشري. واختصاراً، فإن الأزمة يتمّ تحويلها إلى نقد للوضع الراهن: الخبّازون يُضربون لسبب ما، والأزمة يمكن تفسيرها، والنظام لا يعمل بشكل معصوم عن الخطأ كما أن الذات قد فرغت لتوّها من التدليل على انتصارها على الأشكال الموضوعيّة المتحجّرة».

يضع لوكاش كل هذه المسائل في صيغة العلاقة بين الذات والموضوع. ويقضي الإنصاف المناسب لحجّته بأن نتابعها حتى النقطة التي يبيّن عندها إمكانية المصالحة، والتوافق بين الذات والموضوع. لكنّه يعترف بأن حدود الأمر بعيدٌ جداً في المستقبل. ومع ذلك، فهو على يقين بأن مثل هذا المستقبل لا يمكن بلوغه دون تحويل الوعي السلبي التأمّلي إلى وعي نقدي فعّال. فالوعي النقدي، من خلال افتراضه لعالم من القوة البشرية بعيداً عن منال التشيّؤ (أي: الوعي الذي ينشأ بفضل الأزمة)، يصبح مدركاً حقّ الإدراك لقوّته «في الإطاحة للأشكال الموضوعيّة، التي تصنع حياة الإنسان». ويتخطى الوعي المعطيات، والمدركات التجريبيّة، دون أن يخبر، بالفعل، التاريخ، والكليّة، والمجتمع ككلّ - أيّ، تحديداً، تلك الوحدات التي قد أخفاها التشيؤ وأنكرها. ففي الصميم، إذاً، الوعي

الطبقي هو الفكر الذي يشقّ طريقه بواسطة التفكير، وعبر التجزئة، وصولاً إلى الوحدة. وهو، أيضاً، الفكر الذي يدرك ويعي ذاتيته الخاصة، بوصفها شيئاً نشطاً، وفعّالاً، وشاعريّاً. بمعنى عميق، وهنا تنبغي الملاحظة بأن لوكاش قد جادل، قبل بضع سنوات من صدور كتابه «التاريخ والوعي الطبقي»، بأن حدود النظرية المحضة، والأخلاق المجردة، لا يمكن التغلب عليها إلاّ في مجال الجماليّات فقط. ولقد عنى لوكاش بالنظرية المحضة نظريّةً علميّة ترمز موضوعيّتها، بالذات، إلى تشيُّئها، وإلى عبوديتها للأشياء. أما الأخلاق، فتشير إلى ذاتيّة كانطيّة فاقدة الصلة بكل شيء، فيما عدا ذاتها، فالجماليُ وحده، يضفي معنى الخبرة بوصفها تجربة مُعاشة - معنى التجربة المعاشة - في شكل تلقائي مستقلّ: وبذلك يغدو الذات والموضوع واحداً[1].

ولأن الوعي يرتفع فوق الأشياء، فإنه يدخل مجال الكمونيّة، أو الإمكان النظري. وينطوي الإلحاح الخاص في الوصف، الذي يقدّمه لوكاش لهذه الظاهرة، في كونه يصف شيئاً بعيداً بالأحرى عن مجرّد الهروب على أجنحة الخيال الجامح. فالوعي، لدى بلوغه مرحلة الوعي الذاتي، ليس إيما بوفاري التي تتظاهر بكونها سيّدة في يونفيفل. والضغوط المباشرة للتقييس الرأسمالي في تصنيفه الدؤوب لكل شيء على سطح الأرض، تستمرّ في إذكاء الشعور بها، على حدّ قول لوكاش. والشيء الوحيد الذي يتغيّر هو أن العقل يتعرّف على ذاته كعقل، وهذا معناه أنه يتعرّف، أيضاً، على فئة من الكائنات مثل ذاته، وإدراك

---

[1] Die subject – Objekt bezjiehung is der aestheticta، «علاقة الذات والموضوع في علم الجمال»، وهي مقالة نشرت في مجلة «لوغوس» LOGOS 1917 . 1918 ثم أعيد نشرها في كتاب Heidelberger Aesthetick الصادر في العام 1975 عند دار «لوخترهاند».

السيرورات، والاتجاهات، حيث لا يتيح التشيّؤ سوى الدليل على وجود ذرّات لا حياة فيها. لذا فإن الوعي الطبقي يبدأ في الوعي النقدي. والطبقات ليست حقيقيَّة، بالمعنى الذي ينطبق على البيوت، حيث تجد ذاتها فيها إلى جانب كائنات أخرى. الطبقات أو الفئات هي نتيجة يسفر عنها فعلٌ عصيانيٌ، حيث يرفض الوعي، بموجبه، البقاء محصوراً ضمن عالم الأشياء، وهو الحصار الذي يعاني منه في المشروع الرأسمالي للأشياء.

لقد انتقل الوعي من عالم الأشياء إلى عالم النظرية. ومع أن لوكاش يصف هذه الظاهرة، على غرار ما يستطيعه فيلسوف ألماني شاب، فحسب - أي في لغة تعج بالمزيد من الماورائيات، والتجريدات، وتفوق ما دَرَجنا على استعماله في هذا البحث - يجب ألاَّ ننسى بأنه يقوم بتأدية عمل من أعمال العصيان السياسي. إن بلوغ النظريّة هي تهديد للتشيّؤ، مثلما يتهدّد بتدمير النظام البورجوازي بأكمله، هذا النظام الذي يعتمد عليه التشيّؤ. ولكن لوكاش يؤكّد لقرّائه بأن هذا التدمير «ليس عمليّة مفردة لا يمكن تكرارها في تمزيق الحجاب الذي يقنِّع عمليّة التشيؤ، بل هو تناوب متواصل من التحجر (التكلس) والتضاد والحركة». واختصاراً، فالنظرية تتأتّى كنتيجة للعمليّة التي تبدأ عندما الوعي يختبر، للمرة الأولى، تحجرّه المخيف في التشيؤ العام لكافة الأشياء، في ظل الرأسماليّة. ولكن عندما يقوم الوعي بتعميم نفسه، أو تصنيف ذاته كشيء مضاد للأشياء الأخرى، ويشعر بذاته كنقيض للتموضع (أو كأزمة ضمن هذا التموضع)، يبزغ هناك وعي بالتغيير في الوضع الراهن. وأخيراً، فإن الوعي، في تحرّكه صوب الحريّة، والتحقق، يتطلع نحو تحقيق الذات بالتمام، وهذا بالطبع ليس سوى السيرورة الثورية الممتدّة إلى الأمام في الزمن، ولا يمكن إدراكها الآن إلاَّ على شاكلة

النظرية، أو الإسقاط فحسب، حقّاً. إنه كلام مشحون للغاية. ولقد قمت بتلخيصه لكي أضع الدليل اليسير على مدى القوة في التجاوب الذي اتّسمت به أفكار لوكاش عن النظرّية بالنسبة للنظام السياسي، الذي وصفه بتلك الخطورة والخشية الهائلة. فالنظرية، عند لوكاش، هي ما يُنتجه الوعي، ليس بوصفه تجنّباً للواقع، بل من حيث كونه إرادة ثوريّة، تلتزم، تمام الالتزام، بقضايا هذا العالم، وبالتغيير. وعلى حدّ قول لوكاش، فإن وعي البروليتاريا يمثّل النقيض النظري للرأسمالية. وكما قال وكما قال ميرلو بونتي، ومفكرون آخحرون، فإن مفهوم لوكاش للبروليتاريا لا يمكن، بأية حال من الأحوال، مطابقته مع مجموعة رثّة من العمال الهنغاريين ذوي الوجوه المتجهمة. إن البروليتاريا كانت صورة للوعي في تحدّيه، للتشيّؤ، وللعقل أن يؤكّد على قدراته إزاء المادّة البحتة، وللوعي في ادّعائه لحقه النظري في افتراض عالم أفضل خارج عالم الأشياء البسيطة. وبما أن الوعي الطبقي يستمدّ من العمال الذين يشتغلون، ويدركون أنفسهم على ذلك النحو، ينبغي للنظرية ألاّ تفقد صلتها بأصولها المتجذرة في السياسة والمجتمع والاقتصاد.

هذا هو لوكاش، إذاً، في وصفه لأفكاره حول النظريّة، وبالطبع نظريته في التغيير الاجتماعي - التاريخي - عند مطلع العشرينات. ولننظر الآن في تلميذ لوكاش، ومؤلّف كتاب «الإله المُخبَّأ» (1955) لوسيان غولدمان. فالكتاب كان واحدة من أولى المحاولات، لوضع نظريات لوكاش موضع الاستخدام العلمي والعملي. ولقد تغيّر الوعي الطبقي في دراسة غولدمان عن باسكال وراسين إلى «نظرة للعالم»، أيّ إلى شيء «ليس بمثابة الموهوبين جداً. بيد أن الأمر لا يقتصر على ذلك. يقول غولدمان أن هؤلاء الكتّاب يستمدّون نظرتهم إلى العالم من ظروف سياسيّة واقتصاديّة محدّدة، ومشتركة بين أفراد جماعتهم. لكن النظرة

إلى العالم، في حدّ ذاتها، لا يتمّ افتراضها كمقدّمة منطقيّة على أساس التفاصيل التجريبيّة، بقدر ما يتمّ استناداً إلى إيمان بشري يقول بوجود «واقع»، أو حقيقة، «تتخطى الأفراد، وتتجاوزهم بوصفهم أفراداً، وتجد تعبيرها في عملهم». وبخلاف لوكاش المناضل المعنيّ مباشرة بالنضال، فإن غولدمان يكتب كباحث علمي ملتزم سياسيّاً، ومن ثم ينتقل إلى اعتماد الحجّة القائلة بأن باسكال وراسين، لكونهما «كاتبين مميّزين للغاية»، يمكن تشكيل أعمالهما إلى «كلّ ذي مغزى»، بوساطة عمليّة من عملّيات التنظير الجدلي، (أو الديالكتيكي)، حيث يتمّ إسناد الجزء إلى الكلّ المفترض. وبالتالي يجري التحقّق الاختباري من الكلّ المفترض عن طريق الأدلّة التجريبيّة. وهكذا، فإن النصوص المفردة يتم النظر إليها بوصفها «تعبر عن نظرة العالم». وفي المقام الثاني، فالنظرة إلى العالم يجري «تحليلها باعتبارها تؤلّف وحدة كلية قوامها الحياة الفكرية، والاجتماعيّة، لدى الجماعة (المفكرون الجانسنيون في مدرسة بورت – رويال). وفي المستوى الثالث، يمكن «النظر إلى أفكار الجماعة ومشاعرها كتعبير عن حياتها الاقتصادية والاجتماعيّة». ففي كل هذا – والحجج التي يستند إليها غولدمان، تنمّ عن ذكاء وبراعة يُقتدَى بهما – يتجلّى المشروع النظري كدائرة تفسيريّة، وكتدليل بياني عن التماسك: بين الجزء والكلّ. بين النظرة إلى العالم والنصوص، في أدقّ تفاصيلها، وبين واقع اجتماعي محدّد، وكتابات أعضاء الجماعة الموهوبين بنوع خاص. وبكلام آخر، النظريّة هي مجال الباحث، والمكان الذي يجري فيه جمع الأشياء المتباينة، والمنفصلة في الظاهرة، لكي تؤلف تطابقاً تامّاً: الاقتصاد، والعمليّة السياسيّة، والكاتب الفرد، وسلسلة من النصوص».

من الواضح أن غولدمان مدينٌ بالفضل إلى لوكاش، غير أنه فات الكثيرين ملاحظة ما يلي: التفاوت التهكمي لدى لوكاش بين الوعي

النظري والواقع المتشيّء يتحوّل، ويتموضع لدى غلودمان إلى تطابق مأساوي بين النظرة إلى العالم وبين الوضع الطبقي البائس لنبلاء الرداء noblesse de fobe، في فرنسا، عند أواخر القرن السابع عشر. وبينما نجد الوعي الطبقي لدى لوكاش وعياً يتحدّى، لا بل يتمرّد، حقّاً، على النظام الرأسمالي، فإن النظرة المأسوية لدى غلودمان تجد تعبيرها التام، والمطلق، في أعمال باسكال وراسين. ومن الصحيح أن النظرة المأسويّة لا يتمُ التعبير عنها، بصورة مباشرة، على يد الكاتبين المذكورين. وكذلك من الصحيح أن الباحث الحديث يتطلّب أسلوب بحث جدلي، ومعقدّ، إلى غاية التعقيد، لكي يتسنّى له إبراز التطابق بين النظرة إلى العالم والتفصيلات التجريبيّة. ومع ذلك، فالحقيقة هي أن تكييف غولدمان لآراء لوكاش يسحب من النظريّة دورها «العصياني» (التثويري). إن مجرّد وجود الوعي الطبقي، أو النظري، بالنسبة إلى لوكاش يكفي لكي يوحي له بمشروع الإحاطة بالأشكال الموضوعية. أما عند غولدمان فإن وعي الطبقة، أو الوعي الجماعي، هو في المقام الأول أمرٌ لا بدَّ منه للبحث العلمي، وفي أعمال الكتّاب المتميّزين، يؤلّف، بالتالي، تعبيراً عن وضع اجتماعي محدود مأسوياً. إن مفهوم لوكاش عن «الوعي المعزوّ» (أو المنسوب إلى) هو كناية عن ضرورة نظريّة، وقَبْليّة، إطلاقاً، فيما لو احتاج المرء إلى إحداث تغيير ما في الواقع الاجتماعي.

أما في تصوّر غولدمان، برغم الإقرار بأن هذا التصوّر يبقى محصوراً في وضع دقيق التحديد، فإن النظريّة والوعي يتمّ التعبير عنهما في الرهان الذي ينيطه باسكال بالإله الصامت، وغير المنظور (الإله المستخفي absconditus) كما يتّم التعبير عنهما، أيضاً، لدى غولدمان – الذي يطلق على نفسه تسمية الباحث العلمي – في التطابق النظري بين النصّ والواقع السياسي. ولكي نبسِّط الأمر بطريقة أخرى،

يمكن القول إن النظريّة تنشأ، عند لوكاش، كنوع من النشاز الذي يتعذّر اختزاله بين العقل والشيء. بينما يرى غولدمان في النظريّة تلك العلاقة المتماثلة (أو المتشاكلة والمتناظرة)، التي يتسنّى رؤيتها قائمة بين الجزء المفرد والكلّ المتماسك.

والفارق بين الصيغتين، أو المفهومين، لنظريّة لوكاش عن النظرية جليٌ تماماً: لوكاش يكتب بوصفه مشاركاً في النضال من أجل (الجمهورية الهنغاريّة السوفياتيّة في العام 1919)، بينما يكتب غولدمان كمؤرّخ خارج وطنه، في جامعة السوربون. ومن وجهة نظر، يمكننا القول إن تكييف غولدمان لأفكار لوكاش يحط من قدر النظريّة، ويقلّل من أهميّتها، لا بل يقوم، إلى حدّ، بتدجينها لكي تتناسب مع متطلّبات رسالة لنيل الدكتوراه في باريس. بيد أنني لا أعتقد بأن الحطّ من القَدْر، هنا، ينطوي على مضمون أخلاقي، لا بل ينقل إلينا (كما يوحي بذلك أحد معانيه الثانويّة) تخفيضاً في اللون، ودرجة أكبر من المسافة، وفقداناً للقوّة المباشرة، وهذا ما يحدث لدى إجراء المقارنة بين مفاهيم غولدمان للوعي، والنظريّة، وبين المعنى والدور اللَّذين يقصدهما لوكاش في النظريّة. كما وإنني لا أريد الإيحاء بوجود خطأ جوهري هناك، في التحويل الذي يشهده الوعي، على يد غولدمان، من وعي عصياني، وخصامي متطرف، إلى وعي ليّن العريكة، قوامه التطابق، والتماثل. وجلّ ما هنالك أن الوضع قد تغيّر إلى حدّ كافٍ للسماح بحصول الحطّ من القَدْر، علماً بأن قراءة غولدمان لأفكار لوكاش، تخفّف، دون ريب، من حدّة النبرة التنبؤيّة في تصور الأخير للوعي.

لقد اعتدنا على سماع الرأي القائل بأن كل الاستعارات (الاقتباسات)، وكل القراءات، والتفسيرات، هي كناية عن أخطاء في القراءة والتفسير، إلى درجة تشجّعنا على النظر إلى حادثة لوكاش –

غولدمان بأنها لا تعدو كونها تؤلّف نوعاً من الدليل الحاسم، نسبيّاً، على أن الجميع، ومن بينهم الماركسيون، يسيئون القراءة والفهم والتفسير. وأرى أن هذه النتيجة غير كافية، أو مرضية، تماماً. فهي تتضمّن، في الدرجة الأولى، ما مؤدّاه أن البديل الوحيد الممكن للنّسخ المقلِّد، بصورة عمياء، هو سوء الفهم والقراءة «الخلاَّق»، وأنه لا توجد هناك إمكانية وسيطة بين الطرفين. ثانياً، إساءَة القراءة هي في جوهرها انتهاك لمسؤولية الناقد. وفي رأيي، لا يكفي، أبداً، للناقد الذي يحمل فكرة النقد على محمل الجدّية أن يقول بكل بساطة إن التفسير هو إساءة تفسير، وأن الاقتباسات تنطوي حتماً على سوء قراءة.. الخ، بل على العكس من ذلك تماماً: يبدو لي من الممكن، تماماً، إصدار الحكم على القراءات الخاطئة (بحسب ورودها) كجزء من نقل تاريخي للأفكار، والنظريات، من بيئة إلى أخرى. لقد كتب لوكاش من أجل وضع، كما أنه كتب في وضع معين، وأنتج أفكاراً عن الوعي والنظريّة جاءت مختلفة جدّاً عن الأفكار التي أنتجها غولدمان، في وضعه وظروفه. فلو نعتنا عمل غولدمان بسوء الفهم، وخطأ القراءة لأعمال لوكاش، ومن ثم انتقلنا، على الفور، إلى الربط بين سوء القراءَة من جهة، ونظرية عامّة في التفسير بوصفه سوء تفسير، لأغفلنا، بصورة مطلقة، الانتباه النقدي لكل من التاريخ والوضع، وكلاهما يلعب دوراً مهماً وحاسماً في تغيير أفكار لوكاش إلى أفكار غولدمان. إن هنغاريا العام 1919، وباريس في أعقاب الحرب العالميّة الثانية، هما بيئتان مختلفتان تمام الاختلاف. ونحن لا نستطيع فهم التغيّر النقدي - في المكان والزمان - الذي يحدث بين كاتب وآخر، إلاّ من خلال الدرجة التي يمكننا معها قراءة لوكاش وغولدمان بدقّة، وعناية فائقة، علماً بأن الكاتبين يعتمدان على النظريّة من أجل إنجاز وظيفة معيّنة من العمل الفكري. ولا أجد حاجة في

اللجوء إلى نظرية التداخل النصوصي اللاَّمحدود، كنقطة أرخميدس، خارج الوضعين. فالرحلة المعيّنة من هنغاريا إلى باريس، مع كل ما تنطوي عليه، تبدو لي كافية، ومُلزمة، للقيام بالتمحيص النقدي، إلاّ إذا كنّا - وهذا ما سوف أبيّنه لاحقاً - نريد التخلّي عن الوعي النقدي، لقاء التقوقع النقدي.

ونحن في موازاتنا بين لوكاش وغولدمان نعترف أيضاً، بالحدّ الذي تكون عنده النظرية - حتى ولو كانت مقتبسة - استجابة لوضع اجتماعي، وتاريخي مُعَيَّن، حيث تؤلّف السانحة الفكريّة، بالطبع، جزءاً من هذا الوضع. وهكذا فإن الوعي العصياني، في حال ما، يتحوّل إلى نظرة مأسوية في حال أخرى، لأسباب تتّضح متى قمنا بمقارنة جدّية بين الوضعين في كل من باريس وبودابست. ولست أرغب البتّة في الإيحاء للقارئ بأن بودابست، وباريس، قد حدّدتا، أو عيّنتا، نوع النظرية التي أطلعها كل من لوكاش وغولدمان على التوالي، بل أعني القول إن «بودابست» و«باريس» هما شروط أولى غير قابلة للاختزال، وهما توفران حدوداً، وتمارسان ضغوطاً، حيث يتجاوب كل كاتب مع هذه المعطيات، انطلاقاً من مواهبه، واهتماماته، وميوله.

ولنأخذ لوكاش، الآن، أو بالحري لوكاش كما يستخدمه غولدمان، متقدّمين خطوةً أخرى إلى الأمام: ريموند وليامز، وكيفيّة استخدامه لغولدمان. لقد نشأ وليامز على تقليد الدراسات الإنجليزيّة في كمبردج، وتدرب على أساليب ليفيس وريتشاردز، وجاء تكوينه، كباحثٍ أدبي، لا يعير التفاتة لاستخدام النظريّة على الإطلاق. يتحدّث وليامز بلهجة لاذعة كيف أن المثقّفين، الذين تلقّوا التربية ذاتها التي تلقّاها هو، يستطيعون استخدام «لغة منفصلة، وقائمة على التعريف الذاتي»، بحيث تجعل، هذه اللغة، من التفاصيل الدقيقة والمحسوسة ضرباً من الصَنَميّة. معنى هذا

أن المثقفين يمكنهم الاقتراب من السلطة، إنما التحدث بلهجة تطهيرية (مضادّة للفساد) عن «العالم الأصغر» فحسب، وهم يدّعون أنهم لا يفهمون التشيؤ، بل يتحدثون، بدلاً منه، من «البديل الموضوعي». وإنهم لا يعرفون التوسط Mediation، لكنّهم يعرفون التنفيس الإفراغي Catharsis. ويخبرنا وليامز أن غولدمان جاء إلى جامعة كمبردج في العالم 1970، وألقى محاضرتين هناك. ويقول وليامز، أيضاً في المقالة المثيرة التي كتبها تكريماً لذكرى غولدمان، عقب وفاته، إن هذه الزيارة كانت حَدَثاً بارزاً إلى غايته. ويدّعي وليامز أن الزيارة قامت بتعريف جامعة كمبردج إلى النظريّة، كما كان يفهمها ويستخدمها أولئك المفكرون الذين تدرّبوا، وتثقفّوا، على «التقليد الأوروبي الرئيسي». لقد غرس غولدمان في نفس وليامز استحساناً وتقديراً لمساهمة لوكاش في إفهامنا كيف أن التشيؤ، في عصر يشهد «طغيان النشاط الاقتصادي على كافة الأشكال الأخرى للنشاط الإنساني»، ينطوي على أمرين في آن معاً: إنه بالنسبة للمعرفة «موضوعيّة زائفة»، كما أنه «توشيهٌ» آخذ في التغلغل داخل.. الحياة والوعي أكثر من أي شكل آخر. ويتابع وليامز قوله:

«كانت فكرة الكليّة، أو المجموعيّة، حنيذاك، سلاحاً نقديّاً ضد هذا التشويه الدقيق، لا بل حقّاً ضد الرأسماليّة نفسها. ومع ذلك لم يكن الأمر من قبيل المثاليّة - التوكيد على أولويّة القيم الأخرى. بل على العكس من ذلك، فكما أن التشويه أمكن فهمه من جذوره، فقط، بوساطة التحليل التاريخي لنمط معيّن من الاقتصاد، وكذلك كانت حال المحاولة الرامية إلى التغلّب عليه وتجاوزه: لا ترتكز إلى شواهد منعزلة، أو إلى نشاط منفصل، بل تقوم على النشاط العملي، الهادف إلى إيجاد الأهداف الاجتماعيّة الأكثر إنسانيَّةً، وإلى التوكيد عليها، وإرسائها في الوسائل الإنسانيّة، والسياسيّة والاقتصاديّة».

ومرّة أخرى، نجد أن فكرة لوكاش - وفي هذه الحال نشير إلى الفكرة الثوريّة العنيدة لديه: فكرة «الكليّة» أو المجموعيّة - قد تمَّ ترويضه بعض الشيء. ودون رغبة من جانبي، على الإطلاق، في التقليل من أهميّة التأثير الذي أحدثته أفكار لوكاش (عن طريق غولدمان) على حال السبات، والاحتضار، التي كانت تعاني منها الدراسات الإنجليزية، في جامعة كمبردج في أواخر القرن العشرين، أعتقد بأن هناك حاجة إلى القول إن تلك الأفكار صيغت، أصلاً، من أجل هدف يتعدّى مجرد إيقاظ نفرٍ من أساتذة الأدب، وهزّ كيانهم. هذه نقطة جليّة، ناهيك عن كونها سهلة. غير أن الشيء الأكثر مثاراً للاهتمام والانتباه هو: بما أن كمبردج ليست بوادبست المدينة الثورية، ولأن وليامز ليس المناضل لوكاش، ولأن وليامز هو ناقد تأمّلي - وهذه مسألة حاسمة جداً - وليس بالثوري الملتزم، فإن بمقدوره أن يرى حدودَ نظريّة، تبدأ كفكرة محرِّرة، إنما يمكنها التحوّل إلى مصيدة في ذاتها. يقول وليامز في كتابه «مشكلات الماديّة والثقافة»:

«على الصعيد الأكثر عمليّة، كان من السهل عليَّ أن أوفق [مع نظرية لوكاش عن الكلية بوصفها استجابة للتشيّؤ]، لكن القصد من وراء التفكير، على أساس الكلّية، هو الإدراك بأننا جزء مهم منها، وإن وعينا، وطرائقنا، هي عرضة للمجازفة الخطرة. وفي حقل التحليل الأدبي، بنوع خاص، كانت هناك هذه الصعوبة الواضحة: إن معظم الأعمال التي كان علينا النظر فيها كانت نتاجاً لمجرّد هذا العمل من الوعي المتشيّء. حتى إن ما بدا لنا وكأنه الاختراق المنهجي، سرعان ما أوشك على التحول إلى المصيدة المنهجيّة. وليس باستطاعتي أن أقول هذا في نهاية المطاف عن لوكاش، لأن جميع أعماله ليس في متناولي حتى الآن، لكن في بعض أعماله في الأقل، مثل التبصّرات الرئيسيّة، في

كتابه «التاريخ والوعي الطبقي»، هذا الكتاب الذي تنكّر له الآن بصورة جزئيّة، لا يمكن ترجمة ذلك إلى الممارسة النقديّة [يُشير وليامز هنا إلى كتاب لوكاش المتأخر عن «الواقعية الأوروبيّة»]، وثمة عمليّات غير مصقولة، من طراز عمليّات البُنية التحتيّة، والفوقيّة، تعاود الظهور بين سطوره. ومازلت أقرأ غولدمان بروح تعاونيّة، ونقديّة، طارحاً السؤال نفسه، ذلك أنني متأكد من الصعوبات العميقة والواضحة التي من شأنها أن تعترض أيَّ واحد منا، وفي أي وقت لدى القيام بممارسة الكلية (المجموعيّة)».

إن الفقرة التي نقلناها عن وليامز رائعة للغاية. ومع أن وليامز لا يذكر شيئاً عن التكرارية المؤسفة في أعمال غولدمان المتأخرة، فمن المهمّ أنه، كناقد، تعلّم من نظريّة مفكر آخر، استطاع أن يرى حدود تلك النظريّة، لاسيما – وهذا ما يجعلني متأثراً إلى حدّ كبير بتبصّر وليامز – إزاء الحقيقة القائلة بأن الاختراق قد يتحوّل إلى مصيدة، فيما لو جرى استخدامه بصورة غير نقدية، وتكراريّة، وغير محدودة. وما يعنيه وليامز، على ما أعتقد، هو أنه متى أتيح لفكرة ما أن تصبح قيد التداول، والانتشار، لأنها مؤثرة، وقويّة، على نحو واضح، هناك احتمال وارد جداً في أن تتعرّض هذه الفكرة، أثناء ارتحالها إلى الاختزال، والتدوين، والمؤسّسيّة. إن الشرح المعقَّد، والرائع، الذي قدّمه لوكاش لظاهرة التشيّؤ، يمكنُه أن يتحوّل، ولقد تحوّل حقاً، إلى نظرية تأمل بسيطة. ولقد أصبحت، بالفعل، هذا النوع من الفكرة على يد غولدمان، وإلى درجة معيّنة، بالطبع، علماً بأن وليامز يتحلّى باللياقة فيحجم عن قول ذلك بالنسبة لصديق قديم توفي حديثاً. والمماثلة، بعد كل شيء، هي صيغة مصفّاة للأنموذج القديم من البنية التحتيّة والفوقيِّة، في ظلّ الأمميّة الثانية.

وفيما يتجاوز التذكير الخاص عما يمكن حدوثه لنظرية طليعيّة، فإن تأملات وليامز تتيح لنا إبداء ملاحظة أخرى عن النظرية، وكيف تتطور، انطلاقاً من وضع ما، وتبدأ في الاستعمال، وتنتقل، وتلقى قبولاً واسعاً. وإذا «كان بمقدور التشيؤ - والكليّة (ونحن هنا نقوم بتحويل نظرية لوكاش إلى عبارة مختزلة، لكي يسهل الرجوع إليها)، أن تصبح أداة تخفيضيّة، فلا سبب هناك، نظراً لطبيعة هذه النظريّة بالذات، يحول دون تحوّلها إلى عادة ذهنيّة مغرقة في الشمول لا تنقطع عن النشاط والاتساع. معنى ذلك، لو جاز القول إن نظريّة ما يمكنها التحرّك إلى أسفل، بحيث تصبح اختزالاً جامداً لصيغتها الأصليّة، فباستطاعتها، أيضاً، التحرّك إلى أعلى، إلى نوع من اللاّنهائيّة السيئّة. وهذا، بالنسبة إلى نظرية التشيّؤ والكليّة، هو الاتجاه الذي يقصده لوكاش نفسه. فالتحدث عن الإطاحة المتواصلة بالأشكال الموضوعيّة، والتحدّث، كما يفعل لوكاش في مقالته عن «الوعي الطبقي»، كيف أن الهدف المنطقي للتغلب على التشيؤ هو الإفناء الذاتي للطبقة الثورية نفسها، يعني أن لوكاش قد دفع بنظريته بعيداً إلى الأمام، وإلى الأعلى، على نحو غير مقبول (في نظري). إن التناقض الكامن في صلب هذه النظرية - وربما في معظم النظريات التي تنشأ وتتطور على سبيل المثال الاستجابات إلى حاجة الحركة والتغيير - هو أنها تجازف بالتحول إلى مغالاة نظرية. وإلى محاكاة نظرية. وإلى محاكاة نظريّة ساخرة للوضع الذي صيغت، أصلاً، من أجل معالجته، أو التغلّب عليه. أن يفرض المفكر وصفةً قوامها «تناوب لا ينقطع بين التحجّر والتناقض والحركة» المتجهة صوب الكليّة، بوصفها علاجاً نظريّاً للتشيؤ، فالمسألة لا تعدو كونها استبدال معادلة ثابتة بمعادلة أخرى. والقول عن النظريّة والوعي النظري - كما يفعل لوكاش - إنهما يتدّخلان في التشيّؤ ويقومان

بإدخال السيرورة، هو عدم إجراء حسابات دقيقة، وإفساح المجال أمام التفصيلات والمقاومات التي يفرزها واقع متشيء، وعنيد، ضد الوعي النظري. إن لوكاش، بالرغم من شرحه الرائع للتشيّؤ، وبالرغم من شدّة الحذر التي يتحلى بها في معالجته، يعجز عن رؤية كيف أن التشيّؤ ذاته، حتى في ظل الرأسمالية، لا يمكنه بسط السيطرة الكليّة، إلا إذا كان مستعداً بالطبع للتسليم بشيء نقول عنه الكليّة النظريّة (الأداة العصيانية لديه من أجل التغلّب على التشيّؤ) إنه غير ممكن: ومؤداه أن الكليّة، على صورة التشيؤ المسيطر كليّاً، هي ممكنة نظريّاً، في ظلّ الرأسمالية. وإذا كان التشيؤ مسيطراً، كلّياً، كيف يستطيع لوكاش أن يُفَسِّر عمله هو، بوصف هذا العمل شكلاً بديلاً من أشكال الفكر المأخوذ في تيّار التشيؤ الجارف؟»

ربّما كان هذا كلّه شديد العناية بالتفاصيل، وغير متأثر بالنفوذ الخارجي، غير أنه، يبدو لي، مهما ابتعد وليامز في الزمان والمكان عن التمرّد العنيف لدى لوكاش، في عهده الباكر، فهناك فضيلة غير مألوفة للمسافة، وحتى للبرودة، التي تتسم بها تأملاته، وخواطره النقديّة حول لوكاش وغولدمان، فضلاً عن كونه يضمر للاثنين منهما مودّة فكريّة كبيرة. إنه يأخذ عن الرجلين إدراكاً نظرياً مفذلكاً للقضايا المتضمّنة في الربط بين الأدب والمجتمع - كما يعبّر عن ذلك هو، في أفضل مقالاته النظريّة. والمصطلحات التي تقدّمها النظرية الجماليّة الماركسيّة، لرسم معالم ذلك الحقل المعقّد، والمتفاوت، والواقع بين البنية التحتيّة، والبنية الفوقيّة، هي غير كافية بعامّة ومن ثم ينطلق للقيام بعمل يجسّد فيه صيغته النقديّة للنظريّة الأصليّة («البنية التحتيّة والفوقيّة في النظرية الثقافية الماركسيّة»). وعلى ما أعتقد، فإنه يطرح صيغته هذه ببراعة فائقة في مقالة «السياسة والأدب» فيقول: «مهما تكن درجة السيطرة

التي يبلغها نظام اجتماعي. فإن معنى سيطرته، بالذات، ينطوي على تحديد، أو انتقاء للأنشطة التي يشملها بحيث أنه لا يستطيع، بالتعريف، استنفاد، أو استنضاب، كل الخبرة الاجتماعية، التي تحتوي بالتالي، ودوماً، على حيّزٍ لأفعال ومقاصد بديلة، لم يتمّ الإفصاح عنها بعد كمؤسسة اجتماعية، أو حتى كمشروع». وتسجّل مقالة «الريف والمدينة»، على حدّ سواء: «الحدود والبدائل الردودّية للسيطرة، كما هي الحال لدى جون كلير، الذي يمثل [عمله] نهاية الشعر الرعوي [بوصف هذا الشعر تقليداً منهجيّاً لوصف الريف الإنجليزي] من خلال الصدمة الناجمة عن تصدّيه للتجربة الريفيّة الفعليّة». إن وجود كلير بالذات، كشاعر، كان مهدّداً بإزالة «نظام اجتماعي مقبول» من المنظر الطبيعي المُعتاد كما رسم صورته المثالية كلٌّ من جونسون وطومسون. ومن هنا جاء التفات كلير، وانعطافه - كبديل لم يتحقق تماماً بعد - ولم تخضعه، كلياًّ، العلاقات غير الإنسانيَّة التي كانت سائدة في ظل نظام استغلال السوق - صوب «اللغة الخضراء للطبيعة الجديدة»، أي الطبيعة التي سوف تجري تمجيدها، والاحتفاء بها، بأسلوب جديد على يد الرومانسيين العظام.

لا سبيل إلى التقليل من شأن الحقيقة القائلة إن وليامز هو ناقد مهم بسبب مواهبه وتبصّراته. لكنني على اقتناع بأنه من الخطأ أن نبخس تقدير الدور التي يلعبه في كتاباته الناضجة ما كنت ألّمح إليه، حتى الآن، بعبارة النظرية المتنقلة، أو المقتبسة. إذ لا مفر لنا، بكل تأكيد، من الاقتباس، إذا شئنا التملّص من القيود والأعباء في بيئتنا الفكّرية المباشرة. نحن نحتاج إلى النظرية، بكل تأكيد، لأسباب متنوعة لا مجال لذكرها، أو تعدادها هنا. وما نحتاج إليه، أيضاً، وعلاوة على النظريّة، هو الاعتراف النقدي بأنه لا توجد هناك نظرية قادرة على

التغطيـة، والتطويـق، والتنبـؤ، مـسبقاً، بكافـة الأوضـاع الـتي يمكـن استخدامها فيها. هذه طريقة أخرى للقول، كما يفعل وليامز، بأنه ما من نظام اجتماعي، أو فكري، بوسعه أن يكون سائداً، ومسيطراً إلى درجة كونه غير محدود في قوّته. لذا فإن وليامز يمتلك الاعتراف النقدي، ويستخدمه بصورة واعية لكي يكيّف، ويكّون، وينقّي اقتباساته من لوكاش، وغولدمان، ومع ذلك ينبغي علينا أن نسارع إلى الإضافة بقولنا إن الأمر لا يجعله معصوماً عن الخطأ، أو غير عرضة للمبالغة والغلط، بسبب امتلاكه بقولنا إن الأمر لا يجعله معصوماً عن الخطأ، أو غير عرضة للمبالغة والغلط، بسبب امتلاكه للاعتراف المذكور. ولكن النظريّة ما لم تكن مسؤولة، عن طريق نجاحاتها أو إخفاقاتها، تجاه الفوضى الجوهريّة، وتجاه الحضور الجوهري الذي تتعذّر السيطرة عليه، وكلاهما يؤلّف قسماً كبيراً من الأوضاع التاريخيّة والاجتماعية (وهذا ما ينطبق كذلك على النظرية المستقاة من مكان آخر، أو النظريّة «الأصليّة») فإنها (أي النظريّة) تصبح مصيدة إيديولوجية، إنها تشلّ الذين يستخدمونها، كما تشلّ الوضع الذي يتمّ استخدامها فيه أو عليه. ومن شأن النقد أن يصبح غير ممكن بعد الآن.

واختصاراً، فإن النظريّة لا يمكنها، أبداً، أن تكون تامّة أو كاملة. مثلما أن اهتمام المرء، في الحياة اليوميّة لا تستنضبه، أبداً، الصورُ الزائفة، والنماذج، أو التجريدات النظّرية المستخلصة منها: طبعاً، يستمدّ المرء لذّة من قيامه بجعل الدلائل تتلاءم أو تعمل، من ضمن خطة نظرية، فمن الحماقة السخيفة، إذاً، أن يجادل المرء معتبراً «الوقائع» أو «النصوص العظمى»، لا تحتاج إلى أيّ إطار نظري، أو منهجّية، لكي يُصار إلى تقديرها حقّ قدرها، أو إلى قراءتها على نحو صحيح. ليس هناك من قراءة حياديّة أو بريئة. وللسبب نفسه، فإن كلّ

نصٍ، وكل قارئ هو، إلى حدّ ما، نتاج وجهة نظريّة، مهما كانت وجهة النظر هذه متضمنّة أو لا واعية. غير أنني أجادل على أساس كوننا نميّز النظريّة عن الوعي النقدي، بالقول إن الأخير هو ضرب من الحسّ المكاني، أو نوع من مَلكة القياس من أجل تعيين موقع النظرية، أو تحديد مكانها. وهذا يعني أنه ينبغي استيعاب النظريّة في المكان والزمان اللذين تبرز كجزء منهما، حيث تعمل في الزمان، ولأجله، وتتجاوب معه. وبناء على ما تقدّم، فإن المكان الأول يمكن قياسه ضد الأماكن اللاّحقة، حيث تبرز النظرية لكي توضع موضع الاستخدام. فالوعي النقدي هو إدراك للفوارق بين الأوضاع، وكذلك هو إدراك للحقيقة القائلة إنه ما من نظرية، أو نظام، يستنضب (أو يُغطّي، أو يسيطر) الوضع الذي ينشأ منه، أو يتمّ نقله إليه. وفوق كل شيء، الوعي النقدي هو إدراك لنظريّة المقاومات، وردود فعل نحوها، يتم انتزاعها بوساطة تلك الخبرات، أو التفسيرات الملموسة، التي تتنازع معها حقاً. أريد الذهاب بعيداً إلى حد القول إن وظيفة الناقد هي توفير المقاومات للنظرية، وتأمين انفتاحها العلوي على الواقع التاريخي، وفي اتجاه المجتمع، والحاجات والاهتمامات الإنسانيّة. كما أن هذه الوظيفة تقوم على إبراز تلك الحالات الملموسة، والمستمّدة من الواقع اليومي، حيث تقبع خارج النطاق التفسيري، أو تتجاوزه، وهو النطاق الذي تُرسم معالمه، مسبقاً، بحكم الضرورة، لكي تأتي كلُ نظريّة، فيما بعد، وترسم حدوده ومحيطه.

أعتقد أن الكثير مما وَرَدَ أعلاه يمكن تبيانه إذا قمنا بين لوكاتش ووليامز من جهة، وغولدمان من الجهة الأخرى. ولقد سبق لنا القول إن وليامز يعي ما يدعوه بـ «المصيدة المنهجيّة»، أما لوكاتش، من جهته، فإنه يبيّن في حياته العمليّة، كمنظّر (إن لم يكن في النظريّة الناضجة ذاتها)

إدراكاً عميقاً لضرورة التحرّك من الجماليّة المنعزلة (كما في مؤلّفاته: الروح والأشكال - ونظريّة الرواية) صوب العالم الفعلي المكوّن من السلطة والمؤسسات. وغولدمان يقع في شباك الغائيّة التماثلية، التي تبّينها كتابته على نحو رائع، ومُقنع جداً، كما هي الحال في كتاب «الإله المستخفي» والإغلاق النظري، مثل التقليد الاجتماعي، أو العقيدة الحضارية هو بمثابة الشيء المُحرَّم لدى الوعي النقدي، هذا الوعي الذي يفقد رسالته متى فقد حسّه الفّعال بالعالم المفتوح، حيث ينبغي له ممارسة قواه وملَكَاته. إن إحدى أفضل الأمثولات، أو العبر، الدالة على ذلك يمكن العثور عليها في كتاب فرانك لنتريشيا القوي، والصادر حديثاً بعنوان «بعد النقد الجديد»، حيث يقدم المؤلّف شرحاً مقنعاً كل الإقناع لما يدعوه بـ «المناقشات المشلولة حالياً»، والدائرة حول النظرية الأدّبية المعاصرة. فهو يبيّن في أمثلةٍ متوالية الافتقار، والتخلخلَ، اللذين يستبّدان بكل نظريّة لا يتمّ اختبارها نسبيّاً، أو تعريضها للتفتّح المعقّد من جانب العالِم الاجتماعي، هذا العالم الذي ليس أبداً مجرّد قرينة لينة الجانب، يصار إلى استخدامها في تنفيذ الأوضاع النظريّة. (وهناك على سبيل الترياق المضادّ للقحط المسيطر على الوضع الأميركي كتاب فردريك جيمسون «اللأوعي السياسي» الذي يتضمن عرضاً مفيداً جداً، قوامه ثلاثة «آفاق من دلالات الألفاظ وتطورّها»، حيث يترتّب على المفسّر أن يبرزها جدلياً بوصفها أجزاء من عمليّة حلّ الشفرة (أو فكّ الرموز)، والتي يدعوها جيمسون بـ «النمط الحضاري للإنتاج».

ومع ذلك يجب أن نعي بأن الواقع الاجتماعي، الذي كنت أشير إليه، لا يقلّ عن كونه عرضة للإمعان في الشمول الكليّاني النظري، حتى وإن استطاع بحثٌ علمي تاريخي يمتاز بشدّة القوة - كما سنُبيّن ذلك في حالة ميشال فوكو - أن يُخرج نفسه من نطاق الأرشيف (أو المحفوظات)

متّجهاً صوب عالم السُلطة والمؤسسات، وصوب تلك المقاومات للنظرية بالضبط، وهي المقومات التي تجاهلها، أو أسقطها من الاعتبار، معظم النظريات الشكلية - مثل خفض البنية، ودراسة العلامات والأعراض، والتحليل النفساني في مدرسة لاكان، وماركسية التوسر التي هاجمها إ. ب. طومبسون: إن أعمال فوكو تمثل ذروة التحدي، لأنه يُعتبر، عن حقّ، خصماً مثالياً للشكليّة اللاَّ تاريخية، واللاَّ اجتماعية. ولكن فوكو، أيضاً، على ما أعتقد، يقع ضحيّة الانحلال المنهجي للنظرية، بطرق وأساليب يعتبرها أحدث تلامذته - مع قلة من الاستثناءات - دليلاً على كونه لم يخضع، أو يذعن، للتقوقع والعزلة.

فوكو هو مفارقة. إن سيرة حياته العمليّة تقدّم لجمهوره المعاصر مساراً قوسياً (منحنياً)، يفرض نفسه بصورة غير مألوفة. ولقد كانت الذروة التي بلغها هذا المسار، في فترة حديثة العهد جداً، الإعلان الذي صدر عن فوكو، وعن تلامذته بالأصالة عنه، ومفاده أن موضوعته الحقيقيّة هي العلاقة بين المعرفة والقوة (أو السُلطة). وبفضل روعة الأداء، وبراعته الفائقة على الصعيدين النظري والعملي، فقد جاء كتابه عن القوة والمعرفة ليزّود قراءه (ومنهم كاتب هذا البحث، إضافة إلى جاك دونزيلو في كتابه «شرطة العائلات».) بجهاز من المفاهيم والتصورات من أجل تحليل الخطابات الذرائعيّة، حيث يبرز هذا الجهاز على تباين شديد إزاء الميتافيزيقا الجدباء التي درج على إنتاجها التلامذة التابعون لكبار منافسيه الفلسفيين. ومع ذلك، فغالباً ما يفوت على المرء أن يلاحظ بأن أعمال فوكو الأولى (بواكيرُه) كانت، بطرق متعدّدة، غير واعية لقوّتها النظريّة. وما على القارئ إلاّ أن يعيد من جديد قراءَة «تاريخ الجنون» بعد انتهائه من «راقب وعاقب»، حتى تذهله الدرجة غير الحذرة التي تنبئ فيها الأعمال الباكرة عن الأعمال

المتأخرة. كما أن القارئ، إيّاه، سوف يندهش حين يكتشف، بان فوكو، عندما يتناول موضوع السجن، أو الاحتجاز، وهو الموضوع الذي كان على الدوام بمثابة الهاجس المستحوذ عليه، في حديثه عن المآوي والمستشفيات، لا يشير إلى موضوع القوة (السُلطة) بشكل صريح أبداً. وكذلك هو الأمر بالنسبة لموضوعة «الإرادة».أما كتاب «طبقات المعرفة» ثمة تلميحات مبثوثة هنا وهناك، وتدل على أن فوكو قد شرع في الاقتراب من السُلطة من خلال عدد من تجريداتها، وبدائلها: فهو يشير، مثلاً إلى أشياء كالقبوليّة، والتراكم، والحفاظ، والتشكيل، والتي تُنسب إلى صنع ووظيفة العبارات (الأقوال)، والخطب، والمحفوظات، ومع ذلك فهو يفعل هذا الأمر، دون أن يصرف أي وقت للتوقف عند ما يمكنه أن يؤلّف المصدر المشترك لقوّتها، داخل المؤسسات، أو في حقول المعرفة، أو داخل المجتمع نفسه.

ومع أن الإشارة إليها ترد مرّة واحدة، وبصورة مقتضبة في كتاب «طبقات المعرفة»، فإن المعرفة episteme وقفت في طريق فوكو، في هذه الكتب الثلاثة، أو الأربعة الأولى. لقد أضفت التماسك، وإن كان ذلك بصورة سريّة، وغامضة على الحقب التاريخيّة. مثلما بدا عليها، في الوقت نفسه، إنها قادرة على التزام الصمت في الفكر، وعلى تكوينه. ولأنها مرّت خلال تحولات صامتة، فإن المعرفة تمكّنت، على نحوٍ ما، من تدبير الانتقال من نوع إلى آخر من التفكير. ولكن مهما يبلغ مدى الدور الذي لعبته المعرفة في طبقات (أرخيولوجيا) فوكو، حتى صدور «راقب وعاقب»، فإن ظلال سيطرتها طمست أعمال السُلطة داخل المجتمع.

ليس المقصود بذلك أن فوكو استخدم المعرفة إما بوصفها تُحدّد اجتماعيّاً، أو باعتبارها تحدّدها القوى الاجتماعية. لقد كان في

متناوله، على الدوام، صيغٌ عديدة ممكنة، من الماديّة الجدلية الصّارمة، لكنَّه فضّل عدم استخدامها لبلوغ مفهوم السُلطة، وربّما يرجع هذا الأمر إلى أن فوكو، في أعماله الأولى، قد تعلَّم الماركسيّة التي نادى بها التوسر، على نحوٍ جيدٍ، فحصر إدراكه للممارسة Praxis في اعتبارٍ مدقق لاشكاليات النصوص دون سواها. وهكذا نجد أن فوكو، بين إصراره الغريب على استخدام «المعرفة»، وتحاشيه للمقولات الماركسية، قام بتطوير موقف خاص نحو الأفراد الأقوياء، والذين من المفترض لهم في تحليلات تاريخيّة أشد تقليدية في تحليل فوكو أن يلعبوا أدواراً مهمة في عمليّة التغيير التاريخي. فالماركيز دي ساد، ونيتشه، ومالارميه، هم، على سبيل المثال، شخصيات محوريَّة في كتاب «الكلمات والأشياء»: إلا إنهم يؤشرون وإن كانوا لا يرمزون، أو يسببون على نحوٍ كافٍ، على تحويل عصر معرفيٍّ إلى آخر. وفي عديد من النواحي إنهم يتجاوزون حدود عصرهم أيضاً، مثلما أنهم يجسّدون هذه الحدود في نواح أخرى. إن وضعهم يتأرجح بين كونهم حَمَلة سلطة رمزيّة مناوئة، وكونهم ضحايا لروح عصر مراراً وتكراراً بعد كتابة «الكلمات والأشياء»، في العديد من المقالات، وفي «طبقات المعرفة». وبعد ذلك، فإن مكانة الإنسان، إلى جانب المكانة التي احتلها في السابق، الملوك والمؤلفون والرجال العظام والأبطال والضحايا، يتمّ حلها وتفكيكها لكي تحلّ مكانها أمور مجهولة، نسبيّاً، مثل المحفوظات والخطب والأقوال في طبقات المعرفة، وهذه، بدورها، يتمّ تخطيّها وتجاوزها، على يد «ميكرو فيزياء السُلطة (الطبيعة المجهرية للسُلطة) التي يطرحها في «راقب وعاقب»، وبواسطة «إرادة المعرفة» La volonte de savoir في الجزء الأول من كتابه «تاريخ الجنسانية» History of Sexuality».

إن نظرية فوكو، في السُلطة – وسوف أحصر نفسي بها ها هنا –

مستقاة من محاولته الرامية إلى تحليل الأنظمة العامة للاحتجاز (السجن) من الداخل، وهي أنظمة تعتمد في تأدية وظائفها، بالتساوي، على استمرارية المؤسسات. هذه الإيديولوجيات هي ما يدعوه فوكو بـ «الخطب»، و«الانضباط» (أو الضوابط) ففي عرضه الواقعي للأوضاع المحليّة، حيث يتمّ انتشار مثل هذه السلطة، وهذه المعرفة، ليس هناك من نَدّ لفوكو، وما أنجزه يسترعي الاهتمام البارز، وفقاً لأي مقياس تقريباً. وكما يقول في كتابه «راقب وعاقب»: لكي تعمل السُلطة بنجاح يجب أن تكون قابلة للإدارة والسيطرة، وحتى قادرة على خلق التفاصيل، وكلّما ازدادت التفاصيل ازداد مقدار السُلطة الحقيقية. بينما تولّد الإدارة وحدات قابلة للإدارة، وهذه الوحدات، بدورها، تولّد معرفةً أكثر تفقصيلاً، وأرقى سيطرةً ويقول فوكو، في إحدى الفقرات الجديرة بأن تذكر، إن السجون معامل لإنتاج الجنوح، والجنوح هو المادّة الخام للخطب التأديبيّة.

نحن لا نجد صعوبة في تقبّل أوصاف، وملاحظات مخصّصة من هذا النوع. لكن عندما تصبح لغة فوكو عموميّة (يعني أنه حين ينقل تحليلاته للسُلطة من التفصيل إلى المجتمع ككلّ) فإن الاختراق المنهجي يصبح المصيدة النظريّة. ومن الطريف أن هذا الأمر يتضح بشكل طفيف، عندما يتمّ نقل نظرية فوكو من فرنسا لكي تزرع في أعمال تلامذته ما وراء البحار. وعلى سبيل المثال، فقد جرى الاحتفاء به، مؤخراً، في مقالة كتبها أيان هاكينغ ونشرتها مجلّة نيويورك الرومانسيين (هكذا) المفرطين في التطلع إلى الوراء، وإلى الأمام [أيَ ماركسيين؟ كلّ الماركسيين؟] وكخصم فوضوي لا يرحم لـ «نعّوم شومسكي»، الذي تصفه المقالة على نحو غير ملائم تماماً، بقولها عنه إنه «مصطلح ليبرالي سليم العقل بصورة مدهشة». وثمة كتّاب آخرون، ممّن يرون على صواب في

مناقشات فوكو حول السُلطة نافذة للهواء المنعش يجري فتحها على العالم الواقعي للسياسة، والمجتمع: إذ يخطئ هؤلاء في قراءة بياناته بصورة غير نقديّة، معتبرينها الكلمة الأحدث عهداً حول الواقع الاجتماعي (هناك أدلة صغيرة على ذلك في العدد الأخير من مجلة «الإنسانيات في المجتمع» المجلد 3، العدد 1، شتاء 1980، وهو عدد مخصص كلياً للمقالات عن فوكو).

مما لا ريب فيه أن أعمال فوكو هي، حقاً، بديل مهم للشكليّة اللاَّتاريخية التي كان يُجري معها نقاشاً ضمنياً، وهناك حَسَنة كبرى في نظرته إلى نفسه كمثقف متخصص (يقابله المثقف الجامع. وفوكو يقيم هذا التمييز في مجلة Radical Philosophy العدد 17، صيف 1977) إذ يستطيع هو، وآخرون مثله، أن يشنُوا حرب عصابات على نطاق صغير ضد بعض المؤسسات القمعيّة، وضد «الصمت» و«السريّة».

لكن ذلك كلّه يختلف تماماً عن القبول بالنظرة التي يطرحها فوكو في تاريخ الجنسانيّة بقوله إن «السُلطة في كل مكان» مع كل ما ينطوي عليه مثل هذا الرأي الممعن في التبسيط. وكما سبق لي الكتابة في مكان آخر، فإن حرص فوكو الشديد، من جهة، على تحاشي السقوط في الاقتصادية الماركسيّة يؤدي به إلى طمس دور الطبقات، ودور الاقتصاد، ودور العصيان، والتمرّد، في المجتمعات التي يتحدّث عنها. ولنفترض أن السجون، والمدارس، والجيوش، والمصانع، كانت، كما يقول فوكو، مصانع تأديبيّة في فرنسا القرن التاسع عشر (بما أنه يتحدّث عن فرنسا دون سواها تقريباً)، وأن الحجم الشامل كغطاء واقٍ كان مسيطراً عليهم جميعاً. ما هي المقاومات التي كانت هناك للوقوف بوجه النظام التأديبي؟ ولماذا لا يبحث فوكو أبداً - كما يناقش نيكوس بولانتزاس في كتابه الدولة والسلطة والاشتراكية، بشكل لاذع، في تلك المقاومات التي

تنتهي على سبيل التضمين، دوماً، كجزء مندمج في النظام الذي يصفه، وبالتالي يسيطر عليها؟ طبعاً، الحقائق هي أكثر تعقيداً، وهذا ما بوسع أي مؤرّخ جيّد أن يبيّنه في بحثه عن نشوء الدولة الحديثة. وفضلاً عن ذلك، يتابع بولانتزاس قائلاً: حتى ولو قبلنا النظرة القائلة إن السُلطة، في جوهرها، علائقيةً، أو اتصالية، أي أن زمامها ليس بيد أحد، بل هي استراتيجيّة، وتصريفيّة، وفعّالة، وإنها - كما يزعم كتاب راقب وعاقب - تغطي جميع مجالات المجتمع، فهل يصح الاستنتاج - كما يفعل فوكو - بأن السُلطة تُسْتَنْفَدُ في استخدامها؟ ويتساءَل بولانتزاس: أليس من الخطأ، ببساطة، القول بأن السُلطة لا ترتكز في أي مكان، وأن الصراعات والاستغلال لا تحدث - علماً بأن تحليلات فوكو تغفل هذين الاصطلاحين؟ فالمشكلة هي أن استخدام فوكو للفظة «سُلطة» يتحرّك بكثرة، مُبتلعاً كل عقبة تعترض طريقه (من المقاومات التي تتصدى له، إلى البنيات، أو القواعد، الطبقيّة والاقتصادية، التي تنعشه وتزوّده بالوقود، وصولاً إلى الاحتياطي الذي يكدّسه)، فيطمس بذلك التغيير، ويضفي الألغاز والغموض على سيادته الفيزيائية - المجهريّة. وهناك علامة تدلّ على مدى التضخيم الأجوف الذي يمكن أن يصير إليه مفهوم فوكو للسُلطة، عندما يشتط بعيداً، وتطالعنا في عبارة هاكنيغ القائلة: «ما من أحد يعرف هذه المعرفة، وليس من أحد يتنازل عن هذه السُلطة». من المؤكّد أن ذلك يذهب إلى درجة التطرّف من أجل تقديم البرهان على أن فوكو ليس تابعاً ساذجاً من اتباع ماركس.

وفي الواقع أعتقد أن نظريّة فوكو، في السُلطة، هي مفهوم إسبينوزي (نسبة إلى الفيلسوف باروخ اسبينوزا)، وهذا المفهوم لم يستحوذ على فوكو نفسه، فحسب، بل استحوذ، على العديد من قرائه، الذين يرغبون في تجاوز تفاؤلية اليسار، وتشاؤميّة اليمين، لكي يتسنّى

لهم تبرير الطمأنينة (أو السكون والهدوء) السياسيّة بشيء من التعقليّة المتحذلقة. وفي الوقت نفسه يرغب هؤلاء في الظهور بمظهر الواقعيين، ممن لهم صلات بعالم السلطة، والواقع، كما يرغبون في الظهور بمظهر تاريخي ومعاد للشكليّة، في تحيُزهم. والمشكلة هي أن نظرية فوكو قد رسمت دائرة حول نفسها، لتؤلّف بذلك بقعة فريدة، حيث سجن فوكو نفسه وسجن الآخرين معه. ومن الخطأ، على وجه اليقين، القول مع هاكينغ بأن الأمل، والتفاؤل، والتشاؤم، تبدو لدى فوكو وكأنها مجرّد توابع «لفكرة الذات المتعالية أو المستديمة»، بما أننا من الناحية التجريبيّة نخبر تلك الأشياء، ونعمل بموجبها يوميّاً، دون الرجوع إلى «ذات» من هذا القبيل، وغير ذي صلة بالموضوع إلى درجة السُخَف. وبرغم كل شيء، هناك فارق معقول بين الأمل (بأحرف كبيرة) والأمل، تماماً مثل وجود فارق بين اللوغوس (الكلمة) والكلمات. يجب ألاّ ندع فوكو بمنأى عن الملامة لكونه يخلط بينهما، وكذلك يجب ألاّ نتساهل إزاء جعله إيّانا ننسى بأن التاريخ لا يُصنع دون العمل، والقصد، والمقاومة، والجهد، أو الصراع، وبأن واحداً من هذه الأشياء غير قابل للامتصاص الصامت من جانب الشبكات المجهريّة للسلطة.

وثمة نقد أكثر أهميّة ينبغي توجيهه إلى نظرية فوكو في السُلطة، ولقد جاء هذا النقد، بصورة معبّرة جداً، من جانب شومسكي. واحسرتاه على هايكنغ، فإنه يسيء تمثيل الخلاف بين فوكو وشومسكي. ولسوء الحظّ، فإن معظم قرّاء فوكو الجدد في الولايات المتحدة يبدو عليهم أنهم لا يعلمون بأمر المناظرة التي جرت بين الطرفين، منذ عدّة سنوات، في برنامج بثّه التلفزيون الهولندي (هناك نص مكتوب للمناظرة ومنشور في Reflexive Water، من تحرير فونس ألدرز، لندن Souvenir Pres Ltd, 1974 كما أنهم يجهلون النقد المُحكم الذي وجهّه شومسكي إلى فوكو، وهو

منشور في كتاب عنوانه اللغة والمسؤوليّة. لقد اتفق الاثنان على ضرورة معارضة القمع، ومنذ ذلك الحين وجد فوكو أن اتخاذ مثل هذا الموقف، بشكل صريح، باتت تكتنفه صعوبات متزايدة، ومع ذلك فإن المعركة الاجتماعية - السياسيّة بالنسبة إلى شومسكي كان لابدّ من خوضها انطلاقاً من القيام بمهمتين لا يجوز إغفالهما: المهمة الأولى هي «أن نتخيل مجتمعاً في المستقبل بحيث يمتثل لمقتضيات الطبيعة البشريّة [الحاجة إلى العدالة، والتطور الذاتي والعمل الإبداعي] كما نفهم هذه المقتضيات على أفضل وجه. والثانية هي أن نحلّل طبيعة السلطة، والاضطهاد (الظلم)، في مجتمعاتنا الحاضرة». فهو يعتبر أن أي مجتمع، في المستقبل، يمكننا تخيله الآن «لا يعدو كونه من مبتكرات مدنيتنا، وهو ناجمٌ عن نظامنا الطبقي». إن تخيل مجتمع، في المستقبل، تحكمه مبادئ العدالة هو رهين حدود يفرضها الوعي الزائف، وليس هذا فحسب، بل أن ذلك المجتمع المتخيّل هو مشروع طوباوي إلى غاية ذلك، حتى يقبل به أمثال فوكو. علماً بأن فوكو يعتقد أن «فكرة العدالة، في حدّ ذاتها، هي فكرة قد جرى اختراعها بالفعل، ومن ثم وضعها موضع التطبيق العملي في مجتمعات مختلفة، بوصفها أداة تابعة لسلطة سياسيّة واقتصاديّة معيّنة، أو لاستخدامها كسلاح ضد تلك السلطة». هذه حالة مثالية تدل على تمنع فوكو في أن يأخذ على محمل الجدية أفكاره هو حول «مقاومات» السلطة. وإذا كانت السلطة تضطهد، وتسيطر، وتتلاعب. فإن كل شيء يتصدّى لها بالمقاومة ليس متساوياً مع السلطة مناقبيّاً، وليس على سبيل الحياد والبساطة «سلاحاً ضد تلك السلطة». فالمقاومة لا يمكنها أن تكون، على حدّ سواء، بديلاً خصامياً للسلطة، وبالتالي وظيفة لهذه السلطة، ومعتمدة عليها، إلاّ إذا نظرنا إليها من زاوية ميتافيزيقية، وفي نهاية المطاف بمعناها التافه. وحتى لو كان من الصعب إجراء التمييز، هناك تمييز لابد من إجرائه

وعلى سبيل المثال، كما يفعل شومسكي عندما يقول إنه سوف يمنح تأييده إلى بروليتاريا مُضطَهَدة، إذا كانت هذه البروليتاريا تتخذ من مثال أعلى للعدالة هدفاً لنضالها كطبقة.

إن الدائريّة المزعجة في نظرية فوكو عن السُلطة هي شكل من التمادي في الإجمال النظري، وبصورة مصطنعة من الأصعب مقاومتها، لأنها، بخلاف العديد من النظريات الأخرى، تُصاغ ثم تُعاد صياغتها، ويجري اقتباسها، أو استعارتها، لكي يُصار إلى استخدامها في أوضاع، أو مواقف موثّقة توثيقاً تاريخيّاً. ولكن تجدر الملاحظة بأن التاريخ، في مفهوم فوكو، هو نصوصي في نهاية المطاف. أو أنه يتحول إلى نصوص. أما صيغة هذا التاريخ، فهي من النوع الذي من شأنه أن يجتذب إليه الروائي بورغيس Borges. بينما من شأن غرامشي، في الجهة الأخرى. أن يجد هذا التاريخ غير متلائم مع طبيعته ومزاجه. ومن المؤكد أن غرامشي سوف يستسيغ الدقة في أرخيولوجيّات (الطبقات المعرفية) فوكو، لكنّه سوف يستغرب كونها لا تفسح المجال، حتى ولو بصورة اسمية أمام الحركات الصاعدة، وليس لديها ما تقدّمه للثورات، أو التكتلات التاريخية. ذلك أن هناك في التاريخ الإنساني، على الدوام، شيئاً ما يقبع بعيداً عن متناول الأنظمة المسيطرة، بغض النظر عن مدى العمق الذي تبلغه في إشباع المجتمع، وهذا، بكل وضوح وجلاء، هو ما يجعل التغيير ممكناً، ويحد من السُلطة بمفهوم فوكو، مثلما أنه يكرسح نظريّة تلك السلطة. والمرء لا يسعه أن يتخيّل فوكو عاكفاً على القيام بتحليل معزّز للقضايا السياسيّة المتنازعة بقوة. مثلما أن فوكو ليس من شأنه - كما يفعل شومسكي نفسه وكتّابٌ مثل جون برجر - أن يلزم نفسه بتوصيفات للسلطة، والاضطهاد، ويرمي من ورائها إلى شيء من القصد (وربّما كان قصداً ضالاً) في تخفيف العذاب الإنساني، والآلام البشرية، أو الآمال المُخيَّبة.

قد تبدو هذه النتيجة المستخلصة غير متوقّعة، لكن أنواع النظريات، التي كنّا نبحث فيها، يمكنها أن تتحول بسهولة إلى عقيدة حضارية، أو ثقافية جامدة ومتحجّرة. وحين تنتسب هذه النظريات إلى مدارس، أو مؤسسات، فسرعان ما تكتسب وضعاً سلطويّاً ضمن الجماعة الثقافية، أو النقابة، أو الأسرة الانتسابية. وبينما ينبغي، بالطبع، تمييز هذه النظريات عن أشكال من العقيدة الثقافية الجامدة، وهي أشكال أشد فظاظة، مثل العرقية «العنصرية»، والقومية، فإنها تتّسم بالمكر والخديعة، ذلك أن مصدرها الأصلي - تاريخها القائم على الانحراف الخصامي والمعارض - يؤدّي إلى تبلُّد الوعي النقدي، مقنعاً إيّاه بأن نظرية كانت عصيانيّة في الماضي، لا تزال عصيانيّة، ومفعمة بالحيوية، وسريعة الاستجابة للتاريخ. فالنظريّة لو تُركت للمختصّين بها، ولمساعديها، ومعاونيها - إذا جاز القول - تنزع نحو تشييد الجدران حولها. لكن هذا لا يعني أنه ينبغي للنقّاد أن يتجاهلوا النظريّة، ولا التطلّع حولهم بيأس، بحثاً عن نوعيّة أكثر حداثة. أن نقيس المسافة بين النظرية حينذاك، والآن، هناك، وهنا، وأن نسجلّ اللقاء بين النظريّة والمقاومات لها، وأن نتحرّك بروح من التشكيك المقترن بالبحث والاستقصاء، في العالم السياسي الأوسع، حيثُ ينبغي النظر إلى أشياء مثل «الإنسانيات» أو «الروائع الكلاسيكيّة» على أنها مقاطعات صغيرة للمغامرة البشريّة، وأن نرسم معالم المنطقة بكاملها، التي تغطّيها أساليب نشر بذور الأفكار، والاتصال، والتفسير، وإن نحافظ على نوع من الإيمان المتواضع (وربما المتقلّص) بالمجموعة الإنسانيّة القائمة على اللاّعنف: إذا، لم تكن هذه الأمور واجبات إلزاميّة، فهي تبدو على الأقل، أنها بدائل ذات جاذّبية شديدة. ولنتساءل، في النهاية، ما هو الوعي النقدي، في صميمه، إن لم يكن نزوعاً نحو البدائل لا يمكن إيقافه؟

1

تأملات في المنفى(*)

للمنفى شجن دفين لا يمكن التغلب عليه البتة. فهو ينبع من الواقع الأساسي للمنفي، من الانفصال أو الشرخ الذي لا برء منه بين شخص ما ومكانه الأصلي، وبين الذات وموطنها.

صحيح أن الأدب والتاريخ حافلان بأمثلة عديدة للمنفى باعتباره يولّد مراحل رومانسية، بل وأمجاداً في حياة شخص ما، ولكنها لا تعدو كونها جهوداً للتغلب على أحزان الاغتراب المحبطة وهي بداية المنفى الفعلي. وبالطبع، فإن البعض يعودون من المنفى في صورة لامعة (وإن شابتها لمسة انتقام). وهنا تحضرنا أسماء ماو، ولينين، والخميني. أما المنفى الحقيقي، وهو ما يعنيني هنا، فلا رجعة منه، لا معنوياً، ولا واقعياً. ومهما كانت إنجازات المنفى، فيضعضعها دائماً الإحساس بفقدان شيء ما تركه الشخص وراءه، إلى الأبد.

ولكل منفى خصوصيته، إلى حد يجعل كلمة منفى نفسها تبدو وكأنها محاطة بعدم اكتراث صفيق عندما توضع على رأس قائمة الظروف العديدة التي تجعل من كل شخص منفيٍّ شخصاً تائهاً، ووحيداً. وروى لي صديق أرمني يدعى نوبار تفاصيل المسيرة التي أتت

(*) إدوارد سعيد: «تأملات في المنفى»، ترجمة: نهاد سالم، مجلة «الكرمل»، العدد (12)، 1984م.

به وأسرته ليستقر بهم المطاف، ولو مؤقتاً، في «سياتل». وكلما زادت قائمة الأماكن التي ذكرها، كلما بدت رحلتهم حزينة ومؤلمة. فقد اضطرت أسرته إلى مغادرة تركيا في العام 1915، بعد أن تعرضوا للمذابح، وأعدم جده لأبيه. ورحل من تبقى من الأسرة، أي والد صديقي ووالدته، إلى حلب، ومنها إلى القاهرة. وفي منتصف الستينات تعذرت الحياة في مصر لغير المصريين، فسافر نوبار وإخوته الثلاثة مع أبويهم إلى بيروت بمساعدة منظمة دولية لإغاثة الأرمن. وفي بيروت عاشوا فترة وجيزة في «نُزل»، ثم تكدسوا في غرفتين من منزل ناءٍ صغير خارج المدينة، أرخص ثمناً. وظلوا ينتظرون في بيروت ثمانية شهور بلا مال حتى تمكنت الوكالة المذكورة من ترحيلهم على طائرة إلى «غلاسكو» أولاً، ثم إلى «جاندر»، ومنها إلى نيويورك. وتكدسوا مرة أخرى في حافلة من حافلات «غراي هاوند» قطعت بهم الطريق من نيويورك إلى «سياتل»، لمجرد أن سياتل هي المدينة التي وقع عليها اختيار الوكالة لتكون مستقرهم في أمريكا. ولما طرحت عليه السؤال: «لماذا سياتل»؟، ابتسم نوبار في امتثاله، وكأنه يقول: حتى سياتل، وهي مكان يبدو غريباً كمستقر لأسرة أرمينية تركية، حتى سياتل أفضل من أرمينيا التي لم نعرفها أبداً، أو تركيا التي ذبح فيها العديد منا، وأفضل من لبنان الذي لو بقينا فيه حتى الآن لتعرضت حياتنا للخطر. فالمنفى أفضل من البقاء، وأفضل من عدم الرحيل، ولكنه ليس إلا. وأحياناً قد لا يكون من المؤكد أنه أفضل.

ودائماً يجيء المنفى نتيجة لتغيرات عادةً، وليس أبداً، إما تكون غير متوقعة وجذرية، تؤثر في مجموعة من الناس: في أقليات وطنية أو إثنية، أو في مثقفين، أو فنانين، أو مناضلين سياسيين ينتمون إلى المعارضة، أو في مجموعة معينة (من القانونيين أو رجال الكنيسة أو

الأطباء) اختيرت لينزلوا بها عقاباً قاسياً لا مثيل له. وإن كان صحيحاً أن من يُمنع من العودة إلى موطنه منفي، إلا أن ثمة فروقاً بين المنفيين واللاجئين والمغتربين والمهاجرين، وإن كانت مصائرهم وأوضاعهم القانونية كثيراً ما تمتزج. والمنفى ينبع من ممارسات قديمة قدم الدهر: الإبعاد، وهو عقاب كثيراً ما كان ينزله الحكام الغاضبون بأفراد بسبب جريمة شنعاء. وما إن يبعد الشخص، حتى يضطر إلى العيش منفياً، في مكان آخر، وهي حياة غير طبيعية وبائسة، تدمغه بوصمة الغريب. وتعتبر إقامة «أوفيد» في «تومي» مثالاً شهيراً من أمثلة المنفى في الأزمنة الكلاسيكية القديمة، وكذلك يعتبر نفي فيكتور هوغو إلى جرسي، على يد نابليون الثالث، من الأمثلة الحديثة والمعروفة. أما اللاجئون فإنهم ينتمون إلى عصر الدولة الحديثة، وباعتبارهم مواطنين لدولة ما، يتقرر أنهم قابلون للاستبعاد، فيرحلون أو يجبرون على الرحيل، وهنا يتحولون إلى أغراب في الدولة التي تؤويهم.

وكلمة «لاجئ» قد أصبحت كلمة سياسية تشير إلى أسراب من الأبرياء الحائرين يحتاجون إلى مساعدات دولية ملحة، بينما كلمة «منفي» تحمل في طياتها لمسة من العزلة والروحانية، وهكذا أنتوي تناولها.

ومن ناحية أخرى فإن المغتربين هم أناس اختاروا العيش في بلد غريب لأسباب شخصية أو اجتماعية. ولكنهم لم يجبروا على ذلك، حالهم هو حال همنغواي، وفتزجيرالد، اللذين لم يجبرا على العيش في فرنسا في بدايات القرن الحالي. ولكنهم يشاركون المنفي في بعض الشعور بالوحدة والاغتراب، وإن لم يخضعوا لقيود المنفى الصارمة. أما المهاجرون فهم حالة هي مزيج من أشياء عدة: والمنفيون مهاجرون

باعتبارهم لا يعيشون في موطنهم الأصلي، ولكن المهاجر هو، بالتحديد، من يهاجر إلى بلد جديد لأسباب سياسية أو غيرها. أي أن باستطاعته الخيار، وهو ما لا يتاح للمنفي. والعاملون في الإدارة الاستعمارية، وكذلك المبشرون والخبراء الفنيون، والرحالة والمرتزقة والمدربون العسكريون المعارون؛ كل هؤلاء قد تنسحب عليهم صفة المنفي، ولكن وضعهم، بعيداً عن بلادهم، تحدده أسباب لا علاقة لها بالإبعاد المتعمد. كذلك حال المستوطنين البيض في أفريقيا، وفي بعض أنحاء آسيا وأمريكا واستراليا، فربما كانوا منفيين، ولكن صفة المنفي تسقط عنهم باعتبارهم من الرواد ومن بناة الأمم.

وقصة جوزيف كونراد «آمي فوستر» التي انتهى من كتابتها في العام 1901، هي من أكثر قصص المنفى شجناً، وبالتالي من أكثرها دلالة. وكان كونراد، بالطبع، قد نُفي من بولندا، وتحمل كل أعمال (بل وحياته نفسها) طابع المغترب الحساس الذي يؤرقه مصيره ووحدته ومحاولته اليائسة للتوصل إلى اتصال أفضل ببيئته الجديدة. و«آمي فوستر»، كقصة تقتصر على مشكلات المنفى، لا تعالج موضوعات الذنب، أو قضايا أخلاقية، أو ظروفاً قاهرة، وهي المواضع التي عادة ما تشكل جوهر قصص كونراد، وهي كلها، في الواقع، عن المنفى. وربما كان السبب في أن «آمي فوستر» أقل شهرة ونجاحاً من قصص كونراد الأخرى، أنها قصة شخص منفي بقلم شخص منفي. فلننظر في أسلوب المبالغة الذي لجأ إليه الكاتب لوصف عذابات الشخصية المحورية في الرواية، يانكو جورال، وهو فلاح من شرق أوروبا في طريقه إلى أمريكا، تقذف به الأمواج بعد غرق السفينة إلى السواحل البريطانية.

«كم يصعب على المرء أن يجد نفسه غريباً ضائعاً بلا حول ولا

قوة، لا يفهمه أحد، من أصل غامض، وفي مكان مجهول من هذه الأرض. ومن بين كل المغامرين الذين قذفت بهم الأمواج في أماكن نائية من العالم، يبدو لي أن ليس هناك من عانى من مصير مأسوي كمصير رجلنا، هذا المغامر البريء الذي لفظته الأمواج».

وكان «يانكو» قد غادر أرض الوطن عندما حالت الضغوط دون بقائه هناك. وهو يندفع وراء بريق أمريكا ووعودها، ولكن ينتهي به المطاف في إنجلترا. «هل تتخيلون حياته في إنجلترا حيث لا يتكلم لسانه، وحيث يثير الخوف فيمن حوله ولا يفهمه أحد؛ حيث يعاني من ضغوط ماديات الحياة اليومية التي تلفه في ظلالها وتقمعه فيراها وكأنها أضغاث أحلام». شخص واحد فقط، تلك الفتاة الريفية البطيئة الدميمة، آمي فوستر، هي التي تحاول أن تقيم جسور الاتصال «بيانكو» ولكن طيبتها ثقيلة ومحدودة ومغلولة في نهاية الأمر. ثم يتزوجان وينجبان طفلاً يشبه أباه كل الشبه. ويمرض يانكو، وتعبِّر آمي عن خوفها واغترابها عنه لا بأن تمتنع عن تمريضه فحسب، وإنما بذهابها عنه مع الطفل، فهي تتخلى عن يانكو. «لقد ذهبتْ»، هكذا يقول يانكو بوضوح للطبيب الذي يجده مصادفة في المنزل الخاوي، «ولم أفعل شيئاً سوى أنني طلبت منها بعض الماء...فقط بعض الماء». ويجعل تخلي آمي بموت يانكو؛ وموته هذا، على غرار موت العديد من أبطال كونراد، هو نتيجة خليط من الوحدة الطاحنة وعدم اكتراث العالم. وكونراد يصف مصير يانكو باعتباره «ذروة الكارثة المنبثقة عن الوحدة واليأس».

ومعاناة يانكو مؤثرة للغاية فهو الغريب الذي يعاني من الوحدة ومن اضطهاد مجتمع لا يفهمه: ومنفى كونراد نفسه يدفع بالكاتب إلى المغالاة في وصف الفارق بين يانكو وآمي. فهو يوجه القارئ إلى

التعاطف مع يانكو كل التعاطف، بينما يقلل من شأن الخوف الطبيعي الذي يعتري آمي، ومن عدم فهمها، بل ويجعلها تبدو وكأنها مسؤولة عن قتل يانكو. وعلاقتهما تشمل الرومانسية المبالغ فيها للتفاعل المشوب بالأمل بين المنفي وبيئته الجديدة، والفشل غير المشروط الذي يلحق بهذه العلاقة فيما بعد. وكونراد يجعل من يانكو شخصية جذابة ومضيئة ولامعة العينين، بينما يصور آمي كإنسانة ثقيلة، وبطيئة، وغبية كالبقرة. وعندما يموت يانكو، يبدو وكأن المشاعر الطيبة التي أبدتها آمي نحوه في البداية لم تكن سوى فخ نحو سجن أفضى به الموت. وهكذا يكثف المنفى شعور المرء بأهميته الشخصية، فكثيراً ما يتحول منزل الأسرة المتواضع في ذاكرة المنفي إلى قصر منيف، وتتحول الحديقة إلى ضيعة مترامية الأطراف - فالمنفى يعمق من رومانسية الشخص المنفي ويفرد مساحة بيرونية Byronic بينه وبين عالم غليظ لا يقدِّره، بل ويزيد من شعوره بضراوة الموطن الجديد.

وما يثير العطف في موت يانكو هو أن أحداً لم يستطع أن يفهمه، ولا حتى آمي، وهي أقرب الناس إليه. وقد حول كونراد هذا الخوف المرضي الذي يشعر به المنفي إلى مبدأ جمالي. وكما يقول مارلو في كتابه «قلب الظلمة»: من المستحيل أن يعبِّر المرء عن مرحلة ما من مراحل حياته - أن يعبِّر عن حقيقتها، عن مغزاها، عن مكنونها المبهم والعميق. مستحيل. فنحن نحيا ونحلم وحدنا». وأبطال كونراد، على غرار يانكو، يعكسون تلك العزلة الرهيبة التي يفرضها الشخص عل نفسه في المنفى، وهي شبيهة بحالة الطفل الذي يفتقر إلى أم رؤوم وصبور تفهم وتعفو، وغياب تلك الأم يجبر الطفل على السعي، وحده، يائساً من أجل تعويضها. وما من شخصية في عالم كونراد تستطيع أن تفهم أو أن تمد محاولات للاتصال. فكل روايات كونراد

تدور حول القصور الجذري في إمكانات الكلام لا يحول دون بذل محاولات للاتصال. فكل روايات كونراد تدور حول أشخاص يعانون من الوحدة، ويتكلمون كثيراً (هل هناك من بين عظماء الكتاب المحدثين من هو أكثر طلاقة «ونعتية» من كونراد؟) وكل محاولاتهم لانتزاع إعجاب الآخرين تزيد ولا تقلل من شعورهم الأصلي بالوحدة. وكل ضحية من ضحايا المنفى في روايات كونراد يخاف، ويتخيل دائماً مشهد موته وحيداً تحت بصر عيون لا تستجيب ولا تتصل.

والمنفيون ينظرون إلى غير المنفيين بشيء من الحقد. فغير المنفيين ينتمون إلى محيطهم الطبيعي، بينما المنفي لا ينتمي، دائماً. ما هو الشعور بأن يولد الإنسان في مكان ويبقى ويحيا فيه، يعرف أنه منه وفيه إلى ما يقرب من الأبد؟ وأمريكا، باعتبارها أمة من المنفيين والمهاجرين، تعكس في قلقها المرضي إزاء كل ما هو ليس بأمريكي هذا الشعور بعدم الثقة الذي يراود المنفي أمام كل ما هو محلي وأصيل وحقيقي. والمخاوف المحلقة دوماً ستنتاب المنفي بسهولة، وهويته تتدعم بالضغوط السلبية (الريبة والغيرة والحقد) أكثر مما تتدعم بالعوامل الإيجابية (الحب، والشعور بالاستمرارية، والثقة).

ويقضي المنفي جل حياته في التعويض عن خسارته بإنشاء عالم جديد يفرض عليه سلطانه، لذلك نجد من بينهم العديد من الروائيين وأبطال الروايات، ولاعبي الشطرنج، والمناضلين السياسيين، والمفكرين، والتجار، والمصرفيين، ومن يفشلون في التكيف مع المجتمع. والقاسم المشترك لكل هذه الأنشطة هو أنها لا تتطلب إلا الحد الأدنى من الاستثمار في الأشياء، وأنها تضع القدرة على الحركة والمهارات المحلية في المقام الأول. ومن المنطقي أن يتسم العالم الجديد للشخص المنفي بالغرابة، وهذه الغرابة، أو اللاواقعية، تجعله عالماً وهمياً. وقد

قيل بما يشبه التأكيد إن الرواية، كشكل من الأشكال الأدبية، تنبثق من لا واقعية الطموح والخيال. وهي بذلك أكثر الأشكال تعبيراً عن الحنين إلى وطن حنيناً «يتجاوز كل الحدود». هكذا عبر جورج لوكاش في كتابه «نظرية الرواية» (1914)، وهو كتاب ربما كان أقوى ما كتب عن الأصول الفلسفية والروحية للرواية. ويقول لوكاش أيضاً إن الملاحم تنبع من ثقافات مستقرة، تكون القيم فيها واضحة، والهويات راسخة، والحياة ثابتة لا تتغير. أما من ناحية أخرى، فالرواية، في أوروبا، نابعة من تجربة المجتمع المتغير، ممثلة في شخصية متجولة ومعدمة، هي شخصية بطله، أو بطل من طبقة متوسطة، توجّه كل طاقاتها لبناء عالم جديد يشبه إلى حد ما عالماً قديماً تركته هذه الشخصية وراءها إلى الأبد. فلا نستطيع أن نتخيل روبنسون كروزو، مثلاً، في جزيرته دون العاصفة التي حطمت سفينته، ودون المنفى الذي فرض عليه أن يتفنن في العيش في بيئته الجديدة؛ وكل هذه الظروف ترمز إلى التغييرات التي حدثت في وطنه الأصلي، والتي أدت بكروزو إلى المنفى وإن كانت، في الوقت نفسه، قد حفزت ملكاته وقدراته. كما أننا لا نستطيع أن نتصور روبنسون كروزو بمعزل عن النظام التجاري النشط، والاقتصاد المزدهر، السائد آنذاك في وطنه، والذي يحاول كروزو أن ينشئه من جديد في الجزيرة. وبينما يواجه «أوديب» و«آخيل» عالمهما الملحمي بقوة لا تنازل فيها، وهي قوة نابعة من القيم الارستقراطية الثابتة لهذا العالم، ومن ثقة في النفس لا يثنيها شيء، فإن روبنسون كروزو - على غرار العديد من شخصيات الروايات التي جاءت من بعده - تقذف به الأمواج وهو مجرد من كل شيء سوى قدر كاف من الحذق والقدرة على التدبير، والأدوات التي يستطيع بها أن يبدأ من جديد.

أما الملاحم فلا يوجد فيها أي عالم آخر، بل الحدود النهائية لهذا العالم فقط. فأوديسوس يعود إلى «أيتاكا» بعد سنوات من التجوال، وأخيل يموت لأنه لا يقدر على الإفلات من مصيره المحتوم. أما الرواية فهي قائمة لأن العوالم الأخرى قد تكون قائمة، كبدائل للمضاربين من البرجوازية وللرحالة وللمنفيين، ومع ذلك فإن العديد منهم بطل في متاهات الضياع.

ومهما حقق المنفيون من نجاحات إلا أنهم يظلون دوماً في غريبي الأطوار الذين يشعرون باختلافهم عن الآخرين، باعتباره شكلاً من أشكال اليتم (حتى وإن جبلوا على استغلال اختلافهم هذا). ولكننا اعتدنا أيضاً النظر إلى عالم هذا العصر الحديث باعتباره عالماً يتيماً يعاني من الاغتراب بصفة عامة. فهذا أوان القلق، وعصر الجموع التي تعاني من الوحدة، عصر التعلق المرضي بالسلع وعصر الوجود المشتت: عالم العالم 1984. فبعد نيتشه لم يعد أحد يشعر بالارتياح للتقاليد. وبفضل فرويد أصبح من المتصور أن يتحول كل ابن إلى قاتل لأبيه، وكل ابنة إلى «الكترا». بل لهذا الاغتراب وعدم الانتماء أبعاد عالمية، بحيث أصبحا يتهددان المنفى الحقيقي بالاندثار. وبالفعل، فكل من لا وطن له أصبح ينظر إلى عادة النفور من «كل» ما هو حديث باعتباره شكلاً من أشكال التكلف، والتظاهر. والشخص المنفي يتمسك بتلابيب اختلافه عن الآخرين بعزم، وكأنه سلاح، ويبقى بمعزل عن الآخرين برغم كل شيء. وعادة ما يتحول هذا الموقف إلى شكل من أشكال التصلب والعناد اللذين يصعب التنازل عنهما.

والعناد، والمغالاة، والمبالغة في الكلام، والإصرار الذي لا يلين، كلها سمات أساليب الحياة في المنفى، وهي بمثابة المنهج المتبع لإرغام

العالم على قبول رؤية الشخص المنفي، وإن كانت من ناحية أخرى تعقّد الأمر وتجعل قبول هذه الرؤية متعذراً، لأن الشخص المنفي، في قرارة نفسه، غير مستعد لقبول رؤيته. فالرؤية رؤيته هو. والهدوء والصفاء يكادان يكونان في آخر قائمة الصفات التي ترتبط بما يقوم به المنفيون من أعمال. فإذا كانوا من الفنانين، فعادة ما يعوزهم اللطف، حتى في أشد لحظاتهم حساسية وتفتحاً، وتتسلل هذه السمات حتى في أعظم إبداعاتهم.

ورؤية «دانتي» في الكوميديا الآلهية، هي لا شك عظيمة التأثير في عالميتها وفي تفاصيلها، ولكن حتى حالات الغبطة الهادئة في جنة دانتي تجر في أذيالها شعور الانتقام، وصرامة الحكم اللذين يتجسدان في جحيمه. ومن ذا الذي يجرؤ على استخدام الأبدية مسرحاً لتصفية الحسابات القديمة غير شخص مثل دانتي المنفي في فلورنسا؟

وهناك مثال آخر لا يقل غرابة (وإن كان يدور في إطار أكثر علمانية من إطار دانتي) هو جيمس جويس، الذي اختار المنفى بعيداً عن إيرلندا كوسيلة لإعطاء المزيد من القوة لموهبته الفنية الخاصة. وقد أوضح ريتشارد المان Richard ellmann أن جويس عمد، بشكل مذهل في فعاليته، إلى الدخول في معركة مع ايرلندا، واحتفظ بها متأججة حتى يكتب أعمالاً تعمد أن تكون هي والمألوف على طرفي نقيض. ويقول إلمان: «كلما لاح خطر يُحسِّن علاقة جويس بموطنه الأصلي، كان يعمد إلى البحث عن حدث يدعم تصلبه، ويؤكد سلامة قراره الطوعي بالعيش بعيداً. وبالتالي فإن الكثير من أعمال جويس يدور حول ما وصفه هو مرة في خطاب بأنه وضع من هو «وحيد وبلا أصدقاء»، وهو وضع يحوله بطله، «ستيفين ديدالوس» إلى أسلحة «الصمت والمنفى والدهاء». وإن ندر أن نجد شخصاً يختار المنفى

كأسلوب حياة، إلا أن جويس كان يفهم المنفى كل الفهم، وكان يصلح لتحمل الكثير من محنه، خاصة وأن هذا المنفى سمح له بأن يصب الكثير من تمرده في شخصية «ديدالوس»، وهي شخصية تتساوى في تعقدها وشخصية جويس نفسه، وإن قلت عنها إنتاجية بكثير. وجويس، على عكس كونراد، كان يسيطر على عالمه بثقة كبيرة في نفسه، تولدت عنها نظم ومتوازيات وأنماط وأشكال تنافس الطبيعة نفسها، بحيث تنجح في رأب الصدع بين عالمه وعالم الطبيعة، ذلك الصداع الذي لا يكف عن الشعور به من فرض عليه المنفى فرضاً.

وقد تبدو هذه وسيلة ملتوية للوم جويس على قصور منفاه، أو على استخدامه المصطنع للمنفى لتحفيز قواه الفنية كما يفعل كولريدج باستخدام المخدرات. ولكن نجاح جويس كشخص منفي يزيد من حدة المفارقة الكامنة في جوهر المسألة، أي التساؤل فيما إذا كان المنفى حالة من الحدة والخصوصية والبؤس بحيث تجعل من أي محاولة لتوظيفها، أو حتى مناقشتها، مسألة تقلل من شأنها، وتحط منها. فإذا قبلنا بأن المنفى الحقيقي هو حالة ضياع نهائي، فكيف أمكن بمثل هذه السهولة تحويل هذا الضياع إلى عنصر فني رئيسي ومثير في الثقافة الحديثة، وإلى موضوع تقليدي ومألوف التناول في تاريخ الأدب؟ كيف أمكن لأدب المنفى أن يتبوأ مكانه جنباً إلى جنب مع أدب المغامرات، والتعليم، والاكتشافات، كمقولة للتعبير عن التجربة الإنسانية؟ أهو المنفى نفسه، الذي يقتل يانكوجورال فعلاً، أم هو شكل من أشكال المنفى يقل عنه خطورة؟

ولنعد أدراجنا لنرى ما إذا كان بالإمكان التمييز بين أنماط من المنفى.

ويعتبر المنفي موضوعاً هاماً باعتباره عنصراً من عناصر

التقاليد المسيحية والإنسانية الخاصة بالخلاص والافتداء، من خلال الضياع والعذاب. وليس من قبيل الصدفة إن اختار دانتي شخصية فرجيل دليلاً، ولا إن اهتمت المسيحية في العصور الوسطى، وفي عصر النهضة، كل هذا الاهتمام برؤيا الاينيد Aenid لطروادة تحترق، ويأتى من بعد حريقها تأسيس مدينة روما. وحتى لو لم يساورنا الشك في عذابات بترارك في المنفى، أو في أسى أنياس لبعده عن مسقط رأسه طرواده، فنحن نعلم أن ثمة حدثاً أكبر وأهم وأجل سوف يحدث. فالمنفى، إذاً، تجربة يجب أن تحتمل بغية إعادة الهوية، بل وإعادة الحياة نفسها إلى مكانة أدل وأعمق.

وهذه النظرة المفتدية للمنفى هي أساساً نظرة دينية، وإن كانت قد دخلت في العديد من الثقافات والأيديولوجيات السياسية والأساطير والتقاليد، فأصبح المنفى شرطاً مسبقاً للتوصل إلى وضع أفضل. ونرى ذلك في قصص عن البطل الذي يجول في الفيافي والقفار، وعن منفى الأمة قبل تحولها إلى دولة، وعن منفى الأنبياء من ديارهم تمهيداً لعودتهم منتصرين. فهكذا كان الحال بموسى ومحمد وعيسى، وكذلك أوديسوس والسندباد، وآدم. وهناك نظرة للمنفى تقل تديناً في ظاهرها، وإن تساوت في طبيعتها العلاجية، وهي التي أشرت إليها في بدايات هذا المقال، أي النظرة القائلة بأن المنفى هو الوضع العالمي الحديث، وإن ذلك يساعدنا على «فهم أنفسنا».

و يرجع جل الاهتمام المعاصر بمسألة المنفى إلى ذلك المفهوم الباهت بأن غير المنفيين يستطيعون المشاركة في فوائد المنفى، ولكنها نظرة إلى المنفى تقل قوة عن النظرة الدينية له باعتباره عنصر فداء وخلاص.

ومع ذلك فلا جدوى من استبعاد هذه الفكرة نهائياً، لأنها كثيراً

مـا تكـون منطقيـة وحقيقيـة إلى حـد مـا. وعلـى غـرار المتجـولين في القـرون الوسـطى، والمـتعلمين مـن العبيـد الإغريـق في الإمبراطوريـة الرومانيـة، فـإن البـارزين مـن أهـل المنفـى كثيراً مـا يـسهمون في إثـراء بيئـاتهم. ونحـن بطبيعـة الحـال نـركـز علـى هـذا الجانـب مـن تواجـدهـم بيننا، ولا نـركز على أحزانهم ولا على مطالبهم.

ومـن ثـم فـإن اينـشتاين، وتومـاس مـان، يـستحقان مـن الاهتمـام أكثر ممـا يـستحق الهـاربون مـن جنـوب شـرق آسـيا، ممـن سمـوا «بأهـل السفن». نعم، نحن نفخر بأن فقراء المهاجرين قـد يـصبحون مـواطنين منتجين ومنتمين. وإذا تركنا جانباً الإعجاب الرومانسي يكاد يبلغ حد العبادة بالأجانـب المتحـدثين لغـة الـبلاد بلكنـة أجنبيـة، مـن ذوي الأدب الجـم والثقافـة (كمـارلين ديتريـش، وبـيتر لـوري وحنـا ارنـدت، وإدوارد تيللـر)، لوجـدنا أهـل المنفـى، والمهجـر، واللاجـئين، يـسيطرون علـى الـساحة الثقافيـة والجماليـة الحديثـة. والثقافـة الحديثـة في الغـرب، وغـيره، هـي، إلى حـد كـبير، مـن نتـاج أهـل المنفـى، والمهـاجرين المـثقفين واللاجئين. والحياة الأمريكية الأكاديميـة والثقافيـة والجماليـة وصـلت إلى ما وصلت إليه بفضل اللائذين مـن الفاشـية وغيرهـا مـن الأنظمـة الـتي جبلـت علـى طـرد مواطنـها، أو علـى قمـع المعارضـين مـن ذوي المواهب فيها. بل أن الناقد جورج شـتاينر اقترح نظريـة ثاقبـة مؤداهـا أن الأدب الغربي الحديث يتضمن شكلاً بأكمله هو «أدب المهجـر»، وهـو أدب عن أهل المنفى وبقلم أهـل المنفـى، مـن أمثـال بيكيـت، ونـابوكوف، وإزرا باونـد؛ أدب هـو بمثابـة الرمـز«لعـصر اللاجـئين». ولـذلك يقـترح شتاينر قائلاً «يبدو من السليم بالنـسبة لمـن يبـدعون الفـن في حـضارة شـبه بربريـة تـسببت في تـشريد العديـد مـن البـشر أن يـصبحوا هـم أنفـسهم شـعراء بـلا ديـار، ورحالـة عـبر حـدود اللغـة؛ أنـاس يتـسمون

بغرابة الأطوار، وبالانطواء، وبالشجن، ويتعمدهم الخروج على الزمان».

وهناك عصور أخرى، غير عصرنا هذا، شهدت من اللاجئين ومن المنفيين من قاموا بمثل هذه المهام من توعية ونقد، وممن كانت لهم رؤى تتجاوز الثقافة الواحدة والوطن الواحد، والذين عانوا من الإحباط نفسه، ومن الحسد الذي يعاني منه أهل المنفى في كل زمان. وهذه الحقيقة أكدها كار E.H. carr، بألمعية في دراسته الكلاسيكية للمثقفين الروس من القرن التاسع عشر، الذين كانوا يتكتلون حول هرتزنHerzen ، وعنوان هذه الدراسة هو «المنفيون الرومانسيون». وبطبيعة الحال فإن الفارق بين أهل المنفى قديماً، وأهل المنفى في يومنا هذا، هو فارق كمي، فعصرنا هو فعلاً عصر اللاجئين والمهجرين وجموع المهاجرين. وتماماً كما اتسع مدى أساليب وأهداف الحرب الحديثة، كذلك اتسع مدى الأيديولوجية الوطنية، وإن كانت جذورها ترجع إلى التاريخ القديم.

فنجد للمرة الأولى أناساً تراودهم مطامع شبه لاهوتية في إنشاء دول جديدة، وتجريد الشعوب الأصلية من أراضيهم، وتدمير وحبس أو نقل مجموعات بأكملها من السكان غير المرغوب فيهم، ونجد أن لديهم كافة الوسائل اللازمة لتحقيق ذلك. والحكم الاستعماري لمثال على ما تقدم، وإن كانت البدعة السائدة بالافتتان باللامعين من أهل المنفى قد قلت من الأصوات التي تذكر ما سببته الإمبريالية من دمار؛ تلك الإمبريالية التي تصرفت بشموخ وبرود الآلهة فأعادت تخطيط أقاليم بأسرها، وتسببت في تشريد أعداد لا تحصى من اللاجئين.

وفي هذا الإطار العام، وغير الشخصي، لا يمكن للمنفى أن

يحث على الإنسانية أو المشاركة. وهذا النوع هو ما نسميه المنفى الدنيوي الذي لا ينطوي على خلاص أو افتداء. هي تجربة لا جدوى منها بالنسبة لـ «ستيفن ديدالوس» الذي يجد «أنه يسمع بلا انقطاع نغمة المنفي، المنفي عن القلب، والمنفي عن الوطن» في أعمال شكسبير. تجربة لا جدوى منها، لأن المنفي على هذا النطاق الذي حدث في القرن العشرين لم تعد له أبعاد جمالية أو إنسانية قابلة للفهم. غاية ما هناك أن أدب المنفى يجسد عذابات ومحناً نادراً ما يعاني منها الآخرون بشكل مباشر. ولكن القول بأن للمنفى فوائد هو تسطيح لما يحدثه المنفى من بتر وتشوهات، وما يجره من خسارة وضياع على ضحاياه، ومقاومتهم الصامدة الخرساء أمام كل محاولة لتصوير المنفى على أنه «مفيد». وليس صحيحاً أن كل نظرة علاجية، أو دينية، للمنفى تخفي عن الوعي كل ما في المنفى من بشاعة، أو تجرد المنفى من أبعاده الدنيوية التي لا فكاك منها، ومن جوانبه التاريخية التي لا تحتمل، أو تتناسى أنه من فعل البشر في حق بشر آخرين، وأن النفي كالموت، وإن أعوزته رحمة الموت النهائية، وأنه اقتلع الملايين من البشر من منهل التقاليد والأسرة والمكان. المنفى والسعادة لا يمتزجان.

وإذا لم نكتف بقراءة شعر المنفي، وسعينا إلى رؤية الشاعر المنفي، لوجدناه تجسيداً لتناقضات المنفى يعاني في حدة متفردة. ومنذ سنوات قضيت بعض الوقت مع فايز أحمد فايز، أعظم شعراء اللغة الأردية المعاصرين، وكان النظام العسكري لضياء الحق قد نفاه من وطنه باكستان، ووجد ترحيباً ما في مدينة بيروت التي مزقتها الفتن. وبالطبع كان الفلسطينيون هم أصدقاؤه المقربون هناك. وعلى الرغم من توافق روحي بينه وبينهم، إلا أنني كنت أشعر أن لا شيء يتطابق تماماً، لا اللغة، ولا تقاليد الشعر، ولا السيرة الشخصية. مرة

واحدة فقط رأيت مسحة الاغتراب تزول عن وجهه، وذلك عندما جاء إلى بيروت منفي آخر من باكستان، وهو إقبال أحمد. وجلس ثلاثتنا ليلة في مطعم معتم في بيروت إلى ساعة متأخرة، وفايز ينشدنا شعراً. وفجأة كف كلاهما عن ترجمة الأبيات لأفهمها، ومع تقدم ساعات الليل لم تعد الترجمة مهمة، فإن ما كنت أراه لا يحتاج إلى ترجمة: عودة إلى الوطن يلفها التحدي والضياع، وكأنما يقولان لضياء الحق «ها نحن جئنا»، برغم أنه هو الذي يسكن الوطن، ولا يستطيع سماع صوتهم المتهلل.

والدمار الذي يلحق بغير المشاهير من الشعراء المنفيين رهيب كالقوة المركزية الطاردة. فلننظر إلى راشد حسين الذي ترجم بياليك Bialik إلى العربية، والذي تبوأ عرش الخطابة والوطنية في مرحلة ما بعد 1948 مباشرة، بفضل سلاسته الشعرية. فقد عمل أولاً كصحفي باللغة العبرية في تل أبيب. ومن خلال العديد من الأنشطة الثقافية فتح حواراً بين الكتاب اليهود والكتاب العرب، في الوقت نفسه الذي تبنى فيه الناصرية وقضية الأمة العربية. ومع الوقت ناءت به الضغوط، فرحل إلى نيويورك. وكان متزوجاً من امرأة يهودية. وبدأ يعمل في مكتب منظمة التحرير الفلسطينية في الأمم المتحدة، ولكنه دأب على استثارة رؤسائه بأفكاره الغريبة، وخطاباته ذات الطابع «اليوطوبي». وفي العام 1972 سافر إلى العالم العربي، ولكنه عاد إلى أمريكا بعد شهور؛ لقد شعر بالغربة في سوريا، ولبنان، وشعر بالتعاسة في القاهرة. وآوته مدينة نيويورك من جديد. ولكنه سقط في أحضان فترات طويلة من تعاطي الخمر، والشلل الفكري. كل ما حوله خراب، وإن ظل هو أكرم الرجال ترحيباً بالناس. وجاءه الموت بعد ليلة من السكر المبين وهو يدخن في فراشه، فامتدت النار من

لفافة ظن أنه أطفأها ولفت مكتبة صغيرة من أشرطة كان قد سجل عليها شعراء ينشدون أبياتهم، فاختنق بدخان الأشرطة، وعادوا بجثمانه إلى مصمص، تلك القرية الصغيرة في فلسطين التي مازالت أسرته تعيش فيها.

والتركيز على المنفى على أنه عقاب سياسي هو محاولة تحديد مسالك من الشعور والتجربة تتجاوز الآفاق المألوفة. علينا أولاً أن نضع دانتي، وجويس، ونابوكوف، جانباً، وأن نفكر في آلاف من أمثال يانكوجروال أنشئت وكالات الأمم المتحدة من أجلهم.

فلنفكر في اللاجئين بلا مدن، وبلا أمل كبير في العودة إلى ديارهم يوماً. عُزَّل، اللهم إلا من بطاقة تموين ورقم في وكالة ما، هي كل ما يضمن لهم الأود. وحتى إن كانت باريس عاصمة معروفة بكثرة المشاهير من أهل المنفى فيها، فهي أيضاً المكان الذي قضى فيه العديد من الرجال والنساء، ممن لم نسمع عنهم أبداً، عشرات من سنين البؤس والوحدة: فيتناميون، وجزائريون، وكامبوديون، ولبنانيون، وسنغاليون، ومن أهل بيرو. فلنفكر أيضاً في القاهرة وبيروت ومدغشقر وبانكوك ومدينة مكسيكو. وكلما شسعت المسافة بالنسبة لعالم المحيط الأطلسي، كلما كثرت هذه الحالات البائسة، والأعداد اليائسة، وصنوف العذاب الذي يعانيه بشر لا وثائق، ضاعوا فجأة دونما قصة تُروى. ولو تأملنا في أمر المسلمين المنفيين من الهند، أو أهل هايتي في منفاهم بأمريكا، أو أهل جزر البيكيني المنفيين في أوقانيا، أو في الفلسطينيين في أرجاء العالم العربي، لا بد لنا، وبالضرورة، أن نلجأ إلى التفكير في الجوانب المجردة للسياسة الشاملة:

في المفاوضات، وفي حروب التحرر الوطني، وفي شعوب تطرد

من ديارها، وتدفع أو ترمى في مقاطعات مغلقة من مناطق أخرى. ما هي حصيلة هذه التجارب؟ أليست هي الضياع الواضح والمعتمد الذي لا رجعة عنه؟

ونصل هنا إلى القومية، ففي ارتباطها بالمنفى مفتاح الإجابة على هذه الأسئلة. فالقومية تأكيد بالانتماء إلى مكان وشعب وتراث. وهي تؤكد الوطن الذي أنشئ من منطلق وحدة لسان وثقافة وعادات: وهي بذلك تدرأ النفي، وتقاتل للحيلولة دون ما يجره من خراب. وليس من المبالغة القول أن التفاعل بين القومية والنفي شبيه بجدلية هيغل بين الخادم والسيد، أضداد يشكل بعضها البعض ويعرفه. وكل القوميات، في مراحلها الأولى، تشترط التغلب على الاغتراب عن الأصول المحلية للهوية. والنضال من أجل استقلال أمريكا، ومن أجل توحيد ألمانيا أو إيطاليا، أو من أجل تحرير الجزائر، ما هو إلا نضال مجموعة قومية اقتلعت من - أو نفيت عن - أسلوبها الشرعي في الحياة. والقومية المنتصرة، أي التي تتحقق، يمكن أن تستخدم بأثر رجعي، أو مستقبلي، لتبرير كتابة تاريخ انتقائي ربطت فيه الأحداث في شكل سردي. هكذا نجد أن لكل قومية مؤسسيها، ونصوصهم الأساسية شبه الدينية، وحججهم بالانتماء، وأحداثهم التاريخية، والجغرافية، وأعداءهم وأبطالهم الرسميين. وكل هذه العناصر مما تتجمع فيما يسميه بيير بورديو Habitus: prerre bourdieu الموطن، وهو خليط منطقي من الممارسات ترتبط فيه العادة والموطن لصالح أعضائه. ومع مرور الوقت يحدث ما كان جوليان بندا Gulian banda على حق على الشكوى منه، أي تنجح القوميات الناجحة المتحفزة في احتكار الحقيقة (كما رأينا في الحجج العلمية للرأسمالية، أو للفرنسيين، أو للأوربيين في مواجهة الأيديولوجيات الشيوعية، أو

الآسيوية أو الإرهابية). أما من ليسوا من هذه القوميات فهم أقل شأناً، وهم الكاذبون.

وعلى الحافة الخارجية للإطار الذي تسيج به القومية كأمة حدود ما يفصل بين «نحن» وما هو غريب عنا، تقع تلك المنطقة الخطرة، ألا وهي اللاإنتماء، وهي المنطقة التي كانت الشعوب البدائية تنفي إليها من يستحق العقاب، وهي أيضاً المنطقة التي تقبع فيها مجموعات كبيرة من البشر في العصر الحديث في شكل لاجئين، أو مهجرين.

ولجدلية القومية والمنفى جوانب عديدة، فهي تمس أشياء كثيرة في حياتنا، حتى أن أي تناول لها بالمناقشة لا بد وأن يغفل بعض جوانبها الأساسية. ومن الصعوبات الكبرى التي تواجه من يحاول فهم أرضية هذه الجدلية، هي أن القوميات تتعلق بمجموعات، بينما المنفى، في مغزاه الحاد، هو العزلة خارج المجموعة، والافتقار إلى مجموعة عضوية لها مكانها الأصلي، والشعور بالحرمان لعدم التواجد مع الآخرين في الموطن المشترك. فكيف يتغلب الإنسان على المنفى دون أن ينزلق في هوة التفاخر والتفخيم القومي، أو في المشاعر الجماعية، أو في انفعالات المجموعة؟ ما هو الشيء الذي يستحق الإنقاذ والتعلق به بين تطرفات المنفى من جانب، وعنف التأكيدات القومية من جانب آخر؟ هل القومية والمنفى ظواهر رد فعل الواحد للآخر في الأساس، أي هل نجد فيهما ميزات كامنة باعتبارهما طرفي نقيض؛ ميزات لا تقتصر على إنقاذ الأفراد من مساوئ النقيض الآخر؟ هل هما شكلان متصارعان من جنون العظمة أو الاضطهاد؟

هذه أسئلة لا يمكن الإجابة عليها بالكامل، لأن كلاً منها يفترض إمكانية الحديث عن المنفى والقومية بشكل محايد، أو إمكانية

تناولهما منفصلَيْن، ولا يمكن فصلهما أبداً. وفضلاً عن ذلك، فإن المصطلحين ينحدران من أكثر المشاعر الجماعية جماعية، ومن أكثر المشاعر والتجارب الخصوصية خصوصية، فلا توجد لغة مشتركة ومناسبة للاثنين معاً. ولنأخذ السرد الروائي مثالاً لما أحاول أن أصف. فكما اقترحت من قبل، نجد كل شعب أو أمة تبني وعيها الجماعي بذاتها حول رواية قومية تفسر ما نفعله «نحن»، وكيف صرنا ما «نحن» عليه، وإلى أين نتجه «نحن». وبهذا المعنى فالسرد الروائي في قول فردريك جيمسون هو عملية اجتماعية رمزية مركبة. وهي ليست في متناول كل فرد من أفراد الأمة بتفاصيلها، وإن كان من المؤكد، على سبيل المثال، أن الخطوط العريضة للرواية الأمريكية، من جورج واشنطن إلى المصير الحالي، معروفة في وعي كل أمريكي. فالعديد من المكونات المدنية والسياسية للمجتمع تسهر على إيجاد هذا الوعي: كالتربية، والتعليم، والمؤسسات العامة، والقضاء، والمؤسسات العسكرية، والرموز المجسدة في الأزياء العسكرية، وعلم البلاد، والأعياد القومية والنشر، والأدب، ووسائل الإعلام. وأهم ما يحققه هذا السرد الروائي القومي هو أن يمد كل من يتمسك به باستمرارية متفق عليها، تحافظ على الشعور بالهوية الذاتية، وبالهدف القومي المتوقع من كل الأمم، ومن كل فرد فيها.

وأنا أعتقد أنه كلما ازدادت الاستمرارية السردية قومية ومركزية، ازداد تصاعدها، وقل تسامحها إزاء الأشكال الأخرى للسرد التاريخي. والمسألة ليست مجرد تفوق أهمية المجموعة على أهمية الفرد، وهي مسألة صحيحة في حد ذاتها، وإنما هي أنه كلما زاد سرد الرواية انتشاراً وقومية، كلما ازدادت قوته وسلطته، وعادة ما تتحقق القوة والسلطة كنتيجة للمعارضة. وعلى سبيل المثال فإن الحروب

التي تنتهي بالنصر أساسية في السرد الروائي القومي. وكذلك وجود حكومة مركزية تحتكر القمع وما إلى ذلك من أمور.

فإذا نظرنا إليها من هذه الزاوية، نجد الروايات القومية أكثر بكثير من مجرد قصص بريئة تروى للتلاميذ، وأكثر من مجرد أقسام مما أسماه الرومانسيون الألمان في بدايات القرن التاسع عشر بالتجربة الشعبية، التي تتمتع بمكانة مشابهة لمكانة القصص الخرافية، والأطباق الإقليمية، والأزياء المحلية. الرواية القومية تتجه إلى فرض الرقابة على المجتمعات، بحيث لا تترك إلا مجالاً محدوداً للخلل، أو القلاقل التي قد تنبع من التجربة الشخصية، أو من مجموعات المعارضة، وإلا لحدث ما رأيناه في لبنان مؤخراً من حرب أهلية، وهي النتيجة المباشرة لتعدد الروايات القومية المختلفة في صراع مباشر فيما بينها، كل منها يسعى إلى فرض رؤيته الخاصة لماضي وحاضر ومستقبل البلد ككل. وهناك في لبنان رواية مارونية للتاريخ، تبدأ بمجموعة مسيحية يُدَّعى أنها انحدرت عن الذينيقيين، ويُنظر إلى تاريخها باعتباره مرتبطاً بأوروبا المسيحية، ويزخر التاريخ بزمرة من الأبطال والمعارك الكلاسيكية التي تدعم رواية الصراع ضد بيئة محيطة من المسلمين والعرب. وبصفة عامة فإن الاتحاد الدرزي - السني - الشيعي (وهناك اختلافات كبرى بينهم برغم اتحادهم) يرى في لبنان بلداً عربياً، ترجع أصوله إلى تاريخ العرب، وهذا معناه سلسلة من الأحداث، والتواريخ، والعقائد الجوهرية، والمراجع، تختلف تماماً عن الرواية المارونية. إذاً فلا توجد رواية لبنانية واحدة تتفق عليها كل الأطراف، وفي ذلك ضمان لاستمرار النزاع، كما أن فيه ضرورة ملحة لرواية متماسكة يرضى بها معظم اللبنانيين.

فإذا سلمنا بهذه الحقائق المؤسفة، نجد أن المنفى حالة للوجود

غير المتصل، فأهل المنفى اجتثوا من جذورهم ومن أراضيهم ومن ماضيهم، وعادة لا تكون لهم جيوش ولا دول ولا سلطات مركزية، وإن كانوا، وهذا شيء هام، دائبي البحث عنها، وبالتالي فإن العديدين من أهل المنفى يشعرون بحاجة ملحة إلى إعادة تشكيل حياتهم المحطمة في شكل رواية يختارونها من عدة بدائل متنوعة. وأهم ما يجب أن نلاحظه هنا هو أن حالة المنفى الخالية من روايات منبعثة - تلك الروايات التي يقصد بها لم شتات تاريخ أهل المنفى في كل جديد - هي حالة لا تحتمل، وتكاد تكون مستحيلة في عالم اليوم. وسأعود إلى هذه الملاحظة فيما بعد. ولنأخذ الآن حالة سوفييتي منشق أو منفي مثل سولجينيتسن (وهو، بالمناسبة قاص). فهو قد ظل وطنياً، اللهم أن روسيا هي التي عصف بها خارج مسار تاريخها الحقيقي (وهذا ما يعرفه سولجينيتسن بالطبع)(١١). وهو، فضلاً على ذلك، يعرف التاريخ الحقيقي للغرب، والذي حاد عنه الغرب أيضاً، وبالتالي، وبما يتفق والأشكال النابغة من المنفى، نجد سولجينيتسن يقدم حلاً مبالغاً فيه لما أصاب تجربته الشخصية من انقطاعات، أي نجده يقدم رواية كونية وغير وطنية سولجينيتسن إلى إصلاح العالم كله. ورده إلى العقولية والاستمرارية. أما لو كان الحال حال سوفييتي آخر أقل إبداعاً من سولجينيتسن ونُفي، لاكتفى بالعمل في خدمة الأمريكيين: وهذا ما يفسر وجود المرتدين، والخونة، والمغتربين سياسياً بيننا، وهم يعيشون في بيئتهم الجيدة داخل الإطار البالغ التسيس للحرب الباردة.

ثم هناك من أهل المنفى يهود وارمن وفلسطينيون. وكل منهم، دون استثناء، خطا خطوة تبعده عن تجربة الكارثة المدمرة نحو عملية محاولة تحويل مجموعة اللاجئين إلى أمة، وهي عملية غامضة، بل

وربما تكون بيولوجية في ديناميكيتها من حيث نتيجتها، وجل هذه الطاقة الجبارة التي تولدها الحركات القومية التي أعيد بناؤها ينبع من أدب المنفى وتصويره وتضاريسه.

فكم من دلالات مكثفة تحيط بأسماء وتواريخ مثل بابل، وأوشفيتز، وصبرا، وشاتيلا، والرابع والعشرين من نيسان (إبريل) العام 1915! ومع ذلك فعندما تتقاطع الحركات القومية أو تصطدم فإن أسوأ مظاهر القومية والمنفى تتجلى في تصارع المصالح بحدة، مبددة كل ما يراود المرء من أحلام عن القومية كخلاص، أو عن المنفى باعتباره الحكمة التي تتولد عن المعاناة.

والمنفى في قراراته حالة غيورة، صاحبها لا يمتلك إلا القليل، فيتشبث بماله دونما عطاء يذكر، ويدافع عنه بعدوانية ملحوظة. وما ينجزه أو يحققه المرء في المنفى هو بالضبط ما لا يرغب في المشاركة فيه، وهذه الخطوط التي يحيط بها أهل المنفى أنفسهم هي التي تبرز أسوأ جوانبهم: أولاً شعور مجدد ومبالغ فيه بتضامن المجموعة، وثانياً عداء جارف للغرباء، حتى الذين تتشابه ظروفهم وأيامهم. وحتى لو تناسينا الأهمية التاريخية والسياسية للصراع بين اليهود الصهاينة والفلسطينيين العرب، فهل من تصلب - فيما يشهده العالم اليوم - أعنف من ذلك الذي يشوب نزاعهم، وهو نزاع بين منفيين ومنفيين؟ والفلسطينيون من جانبهم يشعرون أنهم حُوِّلوا إلى أهل منفى على يد اليهود الذين عاشوا عبر التاريخ في المنفى. ولكن من ناحية أخرى، يعرفون، أيضاً، أن إحساسهم بهويتهم القومية قد ترترع في بيئة المنفى، حيث كل من لا تربطهم به صلة الدم عدو، وحين يرون العالم كمكان تحاك فيه المؤامرات لتدميرهم، وحيث كل متعاطف عميل لقوة معادية أو أخرى، وحيث أقل خروج على الخط الذي ارتضته المجموعة هو أبشع صنوف الخيانة والخداع.

وربما كانت هذه الطريقة هي الوحيدة التي تسمح بفهم أغرب مصير وأعجب منفى، أي أن ينفى شعب على يد منفيين، وأن يحكم عليه، إلى ما يبدو وكأنه الأبد، أن يعيش مرة أخرى عملية الاقتلاع بيد منفيين يبدو وكأنهم يتطلبون تكرار الرواية لأسباب يصعب على معظم الفلسطينيين فهمها. وفي صيف العام 1982 تساءل كل الفلسطينيين عن ذلك الواقع الخفي الذي دعا إسرائيل، التي أخرجتهم في العام 1948، إلى مطاردتهم لإخراجهم من ديارهم ومن معسكرات اللاجئين في لبنان. إن آداب الغرب الحديث زاخرة بقصص أضفت عليها نبلاً ونوراً: قصص الاضطهاد والضياع الذي عانى منه اليهود وقصص إنجازاتهم: ولكن هذه الروايات تفقد من مقبوليتها عندما تؤدي بقوتها واستمراريتها ووجودها إلى هذا الأثر الذي أضيف إليها في إطار الصهيونية والهجرة اليهودية، ألا وهو أن تصور الروايات الفلسطينية إما باعتبارها إرهاباً بحتاً، أو لغو شعب لا أهمية له، يجب أن يطارد ويطرد من أي مستقر. وكأن الرواية اليهودية لا ولن تحتمل التعايش وهذه الرواية الأخرى المرتبطة بها، والتي تحكي قصة الاستلاب والضياع هي أيضاً. وهذا الرفض يدعمه تماماً عداء إسرائيل للقومية الفلسطينية التي تسعى منذ العام 1948، وبشق الأنفس، إلى تجميع شتاتها في مؤسسات وهوية قومية حتى في المنفى.

ونجد هذا الإحساس بدقة، الإحساس بالحاجة إلى إعادة بناء الذات من شتات وشظايا المنفى، في القصائد المبكرة لمحمود درويش، وتعتبر أعماله محاولة خارقة لتحويل أغاني الضياع إلى دراما العودة المؤجلة إلى ما لا نهاية. وهكذا نراه في الأبيات التالية يصف شعوره بفقدان الدار في شكل قائمة من أشياء غير مكتملة:

ولكني أنا المنفي خلف السور والباب

خذيني تحت عينيك
خذيني أينما كنتِ
خذيني كيفما كنتِ
أردٍّ إلي لون الوجه والبدن
وضوء القلب والعين
وملح الخبز واللحن
وطعم الأرض والوطن
خذيني تحت عينيك
خذيني لوحةً لوزية في كوخ حسرات
خذيني آيةً من سفر مأساتي
خذيني لعبة، حجراً من البيت
ليذكر جيلنا الآتي
مساربه إلى البيت.

ولوعة المنفى هي انقطاع الصلة بصلابة الأرض وطيب حضنها. والعودة إلى الدار غير واردة. فإن «انتياس» لم يهزم إلا عندما رفعه هرقل عن الأرض وسحقه، فلما انقطعت صلة العملاق بالأرض لم يعد باستطاعته أن يمتص قوتها. ولكن القوة التي تستمد من القومية - وهي قوة غير متسامحة ومتشددة ومتعنتة - بغية تعويض القوة المستمدة من الأرض، تخفي حقيقة المنفى والاستقلال الجذري الكامن فيه. فالقومية تطمس الذاكرة، لأن شجن الذاكرة الثقيل لا يسمح إلا بالحنين وعدم الاستقرار، وهي جوانب قد تكون من أهم الأسباب التي تدفعنا إلى قراءة بروست وبنجامين. ومن الأمثلة الأخرى البسيطة على حماسة القومية، تلك الطريقة التي يستبدل أهل المنفى بها أسماءهم الأصلية الغريبة بأسماء باهتة و«عادية» في بلادهم الجديدة، أو بطريقتهم في نطق

كلمات التوكيد بلكنة ثقيلة، وغير متعمدة، بحيث تبرز عن سياق الحديث.

ومنذ نحو جيل مضى، طرحت «سيمون فيل» قصيدة المنفى بحدة لم يفقها فيها أحد من قبل.

فحتى لو اختلفنا، وأنا أختلف فعلاً، مع برنامجها الذي يغلب عليه الطابع الديني، والذي ينادي «بمد جذور»، فإن اعترافها وتصويرها للمنفى لم يفقد من قوته الكثير إلى يومنا هذا، إذ قالت: «قد يكون مد الجذور من أهم احتياجات الإنسان الروحية، ومن أقل الاحتياجات المعترف بها». ولكنها اعترفت أيضاً بأن معظم أشكال العلاج الحديثة لحالة اقتلاع الجذور في عصر الحروب العالمية، والاعتقالات، والإبادة الجماعية، هي أخطر بكثير من الأغراض التي تبغي علاجها. والدولة أو نظام الدولة، الذي وصفته بأنه أخطرها، هي من بين هذه الوسائل لأن عبادة الدولة تميل إلى فرض ارتباط بها يحجب كل الارتباطات الإنسانية الأخرى (الأسرة والتقاليد والمهنة).

وسيمون فيل. في رأيي، تعرضنا مرة أخرى لكل الضغوط والقيود التي هي جوهر محنة المنفى. فلدينا من ناحية واقع العزلة والغربة الذي لا تسبب الإحساس بالضياع والغربة فحسب، وإنما يولد نوعاً من المازوكية النرجسية تقاوم كل محاولات التحسين والتأقلم والمشاركة. فإذا وصل الشخص المنفي إلى هذا الوضع الأقصى، فإنه قد يحوِّل المنفى إلى صنم يعبد، مما يؤدي أخيراً إلى ابتعاد عقيم عن كل ارتباط وعن كل التزام، فيعيش المرء وكأن كل ما حوله مؤقت بل وربما تافه، ويقع ضحية استخفاف طفولي بكل شيء، وينزلق في مخاطر فقدان القدرة على الحب. أما من ناحية أخرى، فهناك الضغوط التي تمارس لحث الشخص المنفي على الانضمام إلى أحزاب أو حركات وطنية، أو

إلى الدولة. فإذا حدث ذلك، فإن ولاءه الجديد يطمس فيه كل ما يتعلق بإحساسه بفقدان جذوره، ويواكبه فقدان للنظرة النقدية والاعتدال الفكري والشجاعة الأدبية الحقة. وقد نجح كونراد في تصوير وجهي المنفى، أولاً، في إحساس يانكو بالاغتراب الذي يبلغ حد الأنانية (وإلا فلماذا سمح لنفسه بمثل هذه الهشاشة في مواجهة المرض والعزلة بعد أن قضى كل هذه السنوات في إنجلترا؟) ثم صوره ثانياً، في إنجليزية آمي الثقيلة الخالية تماماً من التأمل (وإلا فلماذا لم تبذل المزيد من الجهد للتغلب على ما يفصلها عن والد طفلها، برغم الضغوط التي كانت تدفعها لمسايرة مجتمعها الريفي الصغير؟).

وفي محاولة إيجاد قدر من القيمة بين هذين البديلين المستحيلين، لا بد لنا من الاعتراف بأن القومية الدفاعية لدى المنفيين، لأنها تلزم الناس على مستوى الجماعات، كثيراً ما تنطوي على وعي بالذات يساوي ما تنطوي عليه من أشكال غير مستحبة لتأكيد الذات، وأعني بذلك أن مشاريع إعادة البناء هذه، كمشروع تجميع أمة من أشلاء المنفى (وهي حقيقة تنطبق في قرننا هذا على اليهود والفلسطينيين)، مشاريع تشمل بناء تاريخ قومي، وإحياء لغة قديمة، وإقامة مؤسسات قومية كالمكتبات والجامعات، وهذه المؤسسات وإن صح أنها عززت التركيز الحاد على الإحساس بالاثنية، إلا أنها تؤدي أيضاً إلى بحث وسبر في أغوار الذات، يتجاوزان الحقائق البسيطة، الإيجابية، مثل الانتماء إلى إثنية ما، ليصلا إلى الوعي بالذات لفرد واحد يحاول، مثلاً، أن يفهم السبب في أن لتاريخ العرب واليهود أنماطاً، كالتساؤل عن سبب الاحتفاظ ببعض الطباع المميزة حية في المنفى، وذلك برغم القمع والتهديد بالإبادة، والتساؤل عن الروابط إلخ.

وبالضرورة فإني لا أتحدث عن المنفى كمكان متميز من التأملات

الذاتية لفرد ما، ولكني أتناوله كمكان بديل لمعظم المؤسسات الجماعية التي تمد ظلالها على الحياة الحديثة والمنفى، في نهاية المطاف، ليس بمحض اختيار الإنسان، سواء ولد فيه أو أصيب به، وإذا رفض المرء أن ينضم للقطيع دونما نقد ما، ورفض أيضاً الجلوس في أطراف الساحة يلعق جراحه إلى الأبد، فهناك من الأمور ما يمكنه أن ينميها في المنفى، بل من زاوية ما، لا تُنمى إلا في المنفى. ونستطيع أن نسمي ذلك الشيء: الولاء لشروط المنفى، وأهمها توخي شكل أمين من الذاتية لا تشوبه مغالاة أو تدليل.

ولعل من أشد الأمثلة الحديثة التزاماً بمثل هذه الذاتية هو تيودور ادورنو، الفيلسوف والناقد الألماني، اليهودي، ورائعته مينما موراليا (نشرت في العام 1915)، وعنوانها الفرعي «تأملات من حياة مبتورة». فهو يعارض فيها، وبلا رحمة، ما أسماه بالعالم «المدار»، ومن زاويته كمنفي رأى ادورنو الحياة كلها مضغوطة في قوالب جاهزة، في «بيوت» مصنعة مسبقاً. وبالتالي استطرد قائلاً أن كل ما يمكن للمرء أن يقول، أو يفكر، أنتج ليستقر في شكل شيء قابل للتحويل إلى سلعة، مثله في ذلك مثل كل الأشياء الأخرى. فاللغة رطانة، والأشياء معروضة للبيع، وهنا تصبح المهمة الفكرية للشخص المنفي أن يرفض هذه الأوضاع فيما أسماه ادورنو بممارسة الجدلية السلبية. فكما حدد هيغل وماركس، في البداية، فإن منهج الوصول إلى بلورة تراكمية قوية يمكن أن يتم من خلال الشيء ونقيضه. وها هو ادورنو يعترف أن كل من ينتمون إلى تقاليدهم التي أصبحت الآن تقاليده، لا بد وأن يفكوا مكونات العملية، أو أن يبددوا ثقلها المتراكم الذي أدى في القرن العشرين إلى فرض قوالب على حد كل ما يوجد في المجتمعات الصناعية.

وبلغت جدية تناول ادورنو لهذا المشروع أن اختار لكتابه سيرته

الذاتية شكلاً يختلف عن السرد المتتابع، اختار شكل المقاطع غير المتتالية، وبما أن مفهوم «السلعة» قد تسرب إلى جوهر المجتمع الحديث، فلم يعد لأي مقولة خاصة بالهوية أو التعريف أن تكون صحيحة، كالقول أن كتاباً ما هو «سس» أو «ي». وأضاف ادورنو أن حتى الحروب، ببشاعتها، تجد لقوتها المباشرة أماناً لها في «الأخبار»، وذلك في كل المجتمعات المدارة. فالحياة نفسها والأسلوب حقيقتان طالما هما في جانب المعارضة، بعيداً عما هو قائم: «الحياة الفعلية لا تكون ولا تقدر على ممارسة الاستقراء حقيقة إلا بمنأى عن الحياة. فبينما الفكر يرتبط بالحقائق ويتحرك يعبّر عما هو قائم بدقة، لأن ما هو قائم لا يطابق تماماً صورته كما يعبر عنها الفكر». ثم يعود ادورنو فيضيف: «المسافة ليست بمنطقة أمان، ولكنها ساحة توتر» حيث يكمن خطر «إضفاء صفة التقنية على البعد الداخلي»، وهو بهذا الاعتراف يظل وفياً لمنهجه السلبي الصارم.

وتأملات ادورنو حول حياته الخاصة تمر من خلال ساحة التوتر هذه، التي «لا يبقى فيها شيء بريء أو حميد». وحيث لا يبقى للكاتب موطن سوى نصه الهش القابل للانكسار. وفي موضع آخر يقول: الموطن ماضٍ، وإن دكّ المدن الأوربية بالقنابل، مثله مثل معسكرات السخرة والاعتقال، لهو بمثابة منقذ لحكم أصدره تطور التكنولوجيا منذ زمن طويل حول مصير البيوت التي لم تعد تصلح إلا لاستعمال مؤقت، ترمى بعده كعلب المأكولات الفارغة. وإمكانية الإقامة قد قضي عليها تماماً بفعل المجتمع الاشتراكي فهو إن لم يصب الهدف يهدم أركان الحياة البورجوازية». ويصل ادورنو إلى النتيجة التالية: «إن أفضل نهج سلوك إزاء كل هذه الأمور هو عدم الالتزام، والبقاء المعلق: أي أن يعيش المرء حياته الخاصة طالما أن النظام الاجتماعي واحتياجات المرء لا تقبل بغير ذلك، شريطة ألا يضفي عليها الأهمية التي تُضفى على شيء ملموس

اجتماعياً، ومناسب على الصعيد الشخصي». وخلاصة القول أن ادورنو يعلن بسخرية جادة: «أن لا يشعر الإنسان براحة، وانتماء في بيته، فهذا جزء من الأخلاقيات المطلوبة».

قليل من سيرغبون في تقليد ادورنو، ومجاراته في وقفته الصارمة في وجه كل ما هو غير أصيل. وهو لا يلام، وإن بدت عزلته الغيورة معبرة برغم أنفها، فإن نثره الصعب والرامي أبداً إلى إزالة الأقنعة يرغم القارئ على تغيير نظراته إلى بيته نفسه، ويحرر وعي القارئ نسبياً بحيث يتمكن من النظر إلى داره نظرة متجردة نوعاً ما، أي نظرة الشخصي المنفي، وإلا فإن عقل الشخص المنفي الذي لم يتغلب بعد على صدمة فقدان الديار، والذي يشعر بالريبة في مواجهة ارتباطات لا يعرف مداها بعد، عقله هذا، قد يغوص في موقف استسلام لا أمل فيه.

وهذا ما فعله ادورنو في النهاية. ولكن المهم أن يحرك الآخرين ويشجعهم على ملاحظة وتسجيل المفارقات بين المفاهيم والواقع، بل والنزاع بين نظم مختلفة من القيم العميقة؛ تلك القيم التي نقبل بها، مثلما نقبل اللغة، قضية مسلَّمة والتي ترسخ افتراضاتها فتصبح عقائد جوهرية لا تخضع للمساءلة أو التفكير.

والمغزى يرمز إلى واقع أن البيت، في عالم علماني وعرضي، هو شيء مؤقت، بل وإن الحدود والحواجز، وإن كانت مفيدة لأنها تسيِّجنا فتحتفظ بنا في جو من الألفة والأمان على أرض معروفة هي وسكانها، إلا أنها يمكن أن تتحول إلى سجون أو معازل نحميها بعنف يفوق الحاجة أو التعقل.

وثمة مقطع له جمال لا ينسى بقلم هوغو عن سانت فيكتور، وهو راهب من ساكسونيا عاش في القرن الثاني عشر، يقول فيه: «وبالتالي،

فإن العقل المتمرس يكتسب فضائل عظيمة إذا ما تعلم، تدريجياً أن يغير ويبدل في الأشياء المرئية والعابرة، حتى يتمكن بعد ذلك من تركها وراءه نهائياً. والرجل الذي يجد في وطنه مصدر سعادة ما زال رجلاً مبتدئاً، أما الذي يجد في كل تراب وطناً فقد صار قوياً، ولكن لا يبلغ الكمال إلا من اعتبر العالم أجمع أرضاً غريبة عليه.

فذو الروح الحنونة يركز حبه في مكان واحد من العالم، والرجل القوي هو الذي يشمل بحبه كل الأماكن، والرجل الكامل هو الذي أطفأ جذوة حبه».

أما عن ايريك اورباخ، عالم الآداب العظيم من قرننا العشرين، فقد قضى سنوات الحرب منفياً في تركيا، وهو يطرح المقطع السابق مثالاً لكل من يرغب في تجاوز قيود الحدود القطرية والإقليمية. وبذلك فقط يمكن للمؤرخ مثلاً، أن يبدأ في فهم التجربة الإنسانية وسجلاتها المكتوبة في تنوعها وفي خصوصيتها، وإلا ظل أكثر التزاماً بردود فعل الرفض والتحيزات منه التزاماً بالحرية السلبية المرتبطة بالمعرفة الحقة. ولنلاحظ أن هوغو يوضح مرتين أن الرجل «القوي» أو «الكامل»، يحقق استقلالاً وبعداً من خلال الارتباطات، وليس بمجرد رفضها.

والمنفي يستند على وجود الحب الحقيقي للوطن الأصلي للإنسان، وعلى الارتباط به. وعالمية المنفى لا تكمن في فقدان المرء لهذا الحب أو لهذا الموطن، وإنما تكمن في هذا الضياع غير المتوقع الذي يتضمنه كلاهما. فلننظر إلى التجارب إذن وكأنها على وشك الزوال: فما الذي يربطها بالواقع ويمد جذورها فيه؟ ماذا يمكن أن نحتفظ به منها، وماذا نتخلى عنه وماذا نسترد؟

والإجابة على هذه الأسئلة تتطلب استقلالاً وعدم ارتباط من جانب من يشعر أن وطنه «عذب»، بينما ظروفه تحول دون استعادة هذه

العذوبة أو أخذها في الاعتبار، وتستبعد تلك العذوبة من البدائل المنبثقة عن الأوهام أو العقائد الجوهرية.

وقد يبدو هذا القول بمثابة وصف علاج للنظر إلى المستقبل بكآبة لا يخفف من حدتها شيء، ولموقف الرفض من كل حماسة، ولكنه ليس كذلك بالضرورة. وإن بدا غريباً أن نتحدث عن لذّات المنفى، إلا أن ثمة بعض الصفات الإيجابية لقلة من ظروف المنفى، خاصة عندما «ينظر المرء إلى العالم أجمع باعتباره أرضاً غريبة» فإنه يصل إلى رؤية فريدة. فلمعظم الناس وعي بثقافة واحدة، ومكان واحد وموطن واحد: أما أهل المنفى فلهم وعي باثنين على الأقل، بل وأكثر. وهذه التعددية في الرؤية تؤدي إلى ما يسمى بفهم لأي مسألة بجانبيها، كما أنه يؤدي أساساً إلى وعي بأبعاد متزامنة، وفي لغة الموسيقى يسمى ذلك وعي النغمة وصداها ونقيضتها. وبالنسبة للشخص المنفي، فإن عادات الحياة والتعبير والنشاط في البيئة الجديدة لا بد وأن تسير وراءها ذكرى أو معرفة بمثيلاتها في بيئة أخرى. فلنأخذ مثالاً: إذا قرأ عربي القصص والروايات الأوروبية، فهو يفعل ذلك بوعي بماهية الرواية، وكذلك بخلفية ثقافية عربية لم تدخلها الرواية إلا في بدايات القرن العشرين، ولذلك فيمكنه البحث في دور الطاقات الإنسانية التي انصبت في الرواية، في إنجلترا، بينما اتجهت اتجاهاً آخر في مصر أو في سوريا مثلاً.

والبيئة الجديدة والقديمة نابضتان في وعي الشخص المنفي، بل قائمتان بشكل ما، ومتزامنتان كالنغمات الموسيقية. ولمثل هذا الوعي استمتاع فريد من نوعه، خاصة وإن واكبه عند الشخص المنفي وعي بأبعاد وأضداد أخرى تقلل من صرامة حكمه، وتسمو بتعاطفه وتفهّمه.

كما أن هناك إحساساً بالإنجاز يكمن في نوعين آخرين من أنواع أنشطة المنفى: التفوق على مواطنيه الجدد في قدراتهم المحلية (فلنتذكر

كونراد ونابوكوف في إبداعهم في مجال الأسلوب باللغة الإنجليزية)، والتصرف دائماً وكأنما ينتمي الشخص المنفي إلى أي مكان لأن لا مكان له.

ومع ذلك فكلا التصرفين ينطوي على خطورة؛ وهذا ما يشكل جزءاً من متعتهما.

وباختصار إذاً، فالمنفى لا يكون أبداً حالة رضى ودعة أو أمان، ومهما ولد من نظريات أو دروس مطمئنة نسبياً في الثقافة بعامةٍ، فمعظمها يظل هشاً وواهياً أمام سخرية الحياة في المنفى وعدمِ استقرارها. وقد عبر الشاعر والاس ستيفنس عن المفنى في قصيدته الرائعة فقال:

«المنفى هو حالة الشتاء» الذي يجاور الصيف والخريف وتباشير الربيع ولكنه لا ينالهم أبداً.

وربما كان تلك طريقة أخرى للقول إن حياة المنفى تسير بحسب تقويم مختلف، فصوله أقل وضوحاً وأقل رتابة وتتابعاً منه في ظروف العيش في الوطن. فالمنفى هو الحياة معاشة خارج النظام المألوف، ويعوزها المركز وتتضارب نغماتها، وما أن يألفها الإنسان حتى تنفجر قوتها المزعومة من جديد.

الدور العام للكتاب والمثقفين(*)

في مثل هذه الأيام، تقريباً قبل عشرين عاماً، عقدت مجلة The nation مؤتمراً للكتاب في نيويورك، معلنة عنه بلا تحديد - كما فهمت التكتيك - لمن هو الكاتب، أو طبيعة المؤهلات التي تخوِّل هذا الرجل أو تلك المرأة حضور المؤتمر. فكانت النتيجة حضور مئات الأشخاص بالمعنى الفعلي للكلمة، واكتظاظ قاعة الرقص في فندق بوسط منهاتن بالحاضرين.

كان المقصود من المناسبة أن تكون رداً من جانب المثقفين والفنانين على بداية عهد ريغان. وأذكر من المداولات أن سجالاً حاداً نشب لفترة طويلة من الوقت حول تعريف الكاتب، على أمل التخفيف من عدد الحاضرين، أو بلغة أكثر صراحة إرغامهم على الخروج. كان الهدف مزدوجاً: أولاً وقبل كل شيء، تحديد من يملك حق التصويت، ومن لا يملك، وثانياً تأسيس اتحاد للكتاب.

لم يُحرز الكثير من التقدم على صعيد تقليص العدد، فالحشد الكبير المغتبط من الناس ظل كبيراً وصعب القياد، إذ كان من الواضح أن كل من جاء ككاتب معارض للريغانية، بقي في القاعة ككاتب معارض للريغانية. وأذكر بوضوح أن أحد الحاضرين في لحظة ما اقترح علينا

(*) إدوارد سعيد: «الدور العام للكتاب والمثقفين»، مجلة «الكرمل»، العدد (68)، 2001م.

بنوع من التعقل تبني ما قيل بأنه الموقف السوفياتي في تعريف الكاتب، أي الكاتب رجل يقول بأنه كاتب وامرأة تقول بأنها كاتبة. وأعتقد أن الأمور استقرت عند هذا الحد، رغم تشكيل اتحاد قومي للكتاب، حُصرت وظيفته في قضايا مهنية تقنية من نوع صياغة نموذجية أكثر عدلاً لعقود بين الكتاب والناشرين. كما تأسس مؤتمر للكتاب الأميركيين لمعالجة القضايا السياسية لكنه تعطل بفعل أشخاص أرادوا منه تحقيق برامج سياسية معينة، لم تحظ بالإجماع.

حصلت تغيرات كثيرة في عالم الكتّاب والمثقفين منذ ذلك الوقت، لكن الكثير من التحولات السياسية والاقتصادية الكبرى وقعت بعدها، وخلال وضع الخطوط العامة لهذه المحاضرة وجدت نفسي أنفح الكثير وأضيف أشياء أخرى إلى بعض آرائي السابقة.

احتل مركز القلب في تلك التغيرات مسألة حساسة متوترة تزداد اتساعاً ولم تحسم بعد حول: هل يندرج الكتاب والمثقفون في يوم من الأيام في تسميات غير سياسية أم لا، وإذا كان الأمر كذلك، نسأل على الفور، كيف وما هو المقياس؟ وقد نجمت صعوبة هذه المسألة بالنسبة للكاتب الفرد والمثقف بفعل ما يتسم به اتساع عالم السياسي والعام - إلى حد أصبحا معه بلا حدود من ناحية فعلية - من تناقض ظاهري.

وربما جاز التساؤل هل فكرة المثقف أو الكاتب غير السياسي تحمل الكثير من المعنى. فلنقل إن عالم الباردة، عالم القطبية الثنائية، قد أعيدت صياغته من جديد، وتحلل بطرق مختلفة تقدّم، على ما يبدو، عدداً لا نهائياً من التنويعات، أولها حول الموقع والموقف المادي والمجازي للكاتب، وثانيها تفتح أمامه أو أمامها إمكانية لعب أدوار متشعبة. هل يعني هذا أن فكرة الكاتب أو المثقف نفسها يمكن أن يكون لها ترابط منطقي أو معنى مستقل.

ومع ذلك، رغم فيض الكتب والمقالات التي تقول إن المثقفين لم يعودوا موجودين، وأن نهاية الحرب الباردة، وفتح الجامعة الأميركية بصفة أساسية أمام طوابير من الكتاب والمثقفين، وعصر التخصص، وتسليع كل شيء وتحويله إلى تجارة في الاقتصاد المعلوم الجديد، كلها أشياء أدت إلى انتهاء الفكرة الرومانسية البطولية نوعاً ما عن الكاتب - المثقف المتوحد (سأربط مؤقتاً بين التعبيرين لغرض محدد هنا ثم أشرح أسبابي بعد قليل). رغم ذلك كله، مازال هناك الكثير من الحياة في الأفكار وممارسات الكاتب - المثقف التي تمس الحقل العام، وهي إلى حد كبير جزء عضوي منه. وما كان من الممكن وجود مناقشة كهذه لو كانت الحقيقة عكس ذلك.

يصدق هذا الأمر إلى حد كبير في ثقافات معاصرة ومتميزة عن بعضها لثلاث أو أربع لغات أعرف عنها بعض الشيء. فالعديد من الناس مازالوا يشعرون بضرورة النظر إلى المثقف - الكاتب كشخص يستحق الإنصات، كمرشد للحاضر المرتبك، وأيضاً، كقائد لجماعة أو لاتجاه يجاهد في سبيل الحصول على مزيد من السلطة والنفوذ.

المصدر الغرامشي لهاتين الفكرتين حول دور المثقف واضح.

الآن، في العالم العربي - الإسلامي، المفردات المستخدمة لوصف المثقف هي: مثقف أو مفكر. الأولى مستمدة من ثقافة (ومن هنا جاء تعبير رجل الثقافة) والثانية مستمدة من كلمة فكر (ومن هنا جاء تعبير رجل الفكر). في الحالتين تتعزز وجاهة المعنى ويجري تضخيمها عند مقارنة معنى المثقف بمعنى الحكومة، التي تُرى على نطاق عام في الوقت الحاضر كشيء بلا مصداقية أو شعبية، أو ثقافة وفكر.

لهذا السبب، يتجه العديد من الناس، بفعل الفراغ الأخلاقي الناجم، مثلاً، عن جمهوريات سلالية، إما إلى المثقفين المتدنين أو

العلمانيين بحثاً عن قيادة تعجز السلطة السياسية عن تزويدهم بها، ورغم أن الحكومات برعت في استيعاب مثقفين وتحويلهم إلى ناطقين باسمها، إلا أن البحث عن مثقفين حقيقيين يتواصل، وكذلك التنافس بين المعنيين.

يحمل تعبير مثقف بصورة واضحة، في الأراضي الناطقة بالفرنسية بعض بقايا الحقل العام، الذي تصدت لنقاشه شخصيات قضت في الفترة الأخيرة مثل سارتر وفوكو وأرون، وعبَّرت عن وجهات نظرها لجمهور واسع جداً من الناس.

وعندما اختفى الأساتذة الكبار مع مطلع الثمانينات، رافق غيابهم نوع من الرضا والارتياح، كما لو أن الأشياء الكثيرة الفائضة عن الحاجة أعطت الكثير من الزاد لشخصيات قليلة الشأن لتقول رأيها للمرة الأولى منذ زمن زولا.

وفي الوقت الحاضر، مع ما يبدو إعادة إحياء لسارتر، ومع بيير بورديو، أو أفكاره، وهي أشياء تظهر في معظم أعداد لوموند وليبراسيون، نشأت ذائقة قوية للمثقف العام لدى العديد من الناس، كما أعتقد. وعندما ننظر عن بعد، يبدو السجال بشأن السياسة الاقتصادية والاجتماعية شديد الحيوية، وليس أحادي الجانب كما هو الأمر في الولايات المتحدة.

ولعل العرض البليغ لريمون ويليامز في keywords حول قوة المعاني الضمنية السلبية لكلمة «المثقف» نقطة انطلاق مناسبة لفهم الدلالات التاريخية للكلمة في بريطانيا. وقد عمَّقت الأعمال اللاحقة لستيفان كوليني وجون كاري وغيرهم وحسَّنت حقل الممارسة الذي يتواجد فيه المثقفون والكتاب.

وقد وصل ويليامز نفسه إلى حد القول: «بعد منتصف القرن

العشرين، أصبح للكلمة طائفة جديدة وأكبر نوعاً من التداعيات، ومعظمها يرتبط بالأيديولوجيا والإنتاج الثقافي والقدرة على التفكير والتعلم المنظم».

يوحي هذا الأمر أن الكلمة في الإنكليزية توسعت لتأخذ بعض السمات المألوفة في الفرنسية، وفي أوروبا بشكل عام. ولكن كما جرى في فرنسا، فإن المثقفين من جيل ويليامز قد خرجوا من المشهد (إيريك هوبسباوم اللامع والبليغ استثناء نادر) وإذا أردنا الحكم من خلال بعض خلفائه في نيوليفت ريفيو، ربما نكون في بداية فترة جديدة من السكون اليساري، خاصة وأن الحركة العمالية الجديدة لم تُدِن ماضيها بصورة معمقة. ومازال مثقفو التاتشرية والليبرالية الجديدة حيث هم (في مركز الهيمنة) ولديهم ميزة وجود الكثير من المنابر في الصحافة.

تستخدم الكلمة في الولايات المتحدة بدرجة أقل من المجالات الثلاثة للخطاب والنقاش الذي ذكرته. ويجوز لنا التساؤل عن السبب. أحد الأسباب أن النزعة المهنية والتخصص يقدمان قاعدة لعمل المثقفين أكثر مما يحدث في العربية والفرنسية والإنكليزية البريطانية. فلم يسبق أن حكمت عبادة التخصص عالم الخطاب من قبل، مثلما تفعل الآن في الولايات المتحدة.

سبب آخر، رغم أن الولايات المتحدة مليئة بمثقفين يتدفقون عبر موجات الأثير، والطباعة، والنشر الإلكتروني، إلا أن الحقل العام مأخوذ بمسائل السياسة والحكم، وكذلك اعتبارات القوة والسلطة، إلى حد أن فكرة وجود مثقف لا تحركه شهوة المنصب أو طموح التأثير على شخص ما في السلطة لا تثير اهتمام أحد.

الربح والشهرة محركات قوية. خلال سنوات كثيرة من الظهور على شاشة التلفزيون، أو في مقابلات مع صحافيين لم ينس أحد طرح

سؤال: «ماذا تعتقد أن على الولايات المتحدة العمل بشأن هذه المسألة أو تلك». وأرى هذا السؤال كمؤشر على مدى انغراس فكرة الحكم في قلب الممارسة الثقافية خارج الجامعة. وقد أضيف، هنا، أنني لم أجب عن هذا السؤال، أبداً، كنوع من الإصرار على المبدأ.

ومع ذلك من الصحيح بصورة بالغة الوضوح القول بعدم وجود نقص في مثقفي الحقل العام المنخرطين في السياسة الحزبية، الذين يرتبطون عضوياً بهذا الحزب، أو اللوبي، أو المصلحة الخاصة، أو هذه القوة الأجنبية أو تلك.

يشهد عالم جماعات التفكير في واشنطن، وبرامج المقابلات التلفزيونية المختلفة، وما لا يحصى من برامج الإذاعة، ناهيك عن آلاف الأوراق، بالمعنى الفعلي للكلمة، والمجلات والجرائد - بصورة مستفيضة على كيفية إشباع الخطاب العام بالمصالح والسلطات والقوى التي يصعب تصور حدودها وتنوعها، مع استثناء أن المصلحة العامة تصدر عن قبول بالنظرية الليبرالية الجديدة لدولة ما بعد الرفاه، غير المسؤولة أمام المواطنين، غير المسؤولة عن البيئة الطبيعية، والمسؤولة، فقط، أمام بنية ضخمة من شركات عالمية لا تردعها حدود تقليدية أو سيادات.

بدأنا نتبين، مع المنظومات المتخصصة جداً، وممارسات الوضع الاقتصادي الجديد، التي أخذت تتكشف بالتدريج وبصورة جزئية فقط، صورة إجمالية هائلة لكيفية تجميع تلك المنظومات والممارسات (العديد منها جديد، والعديد منها بقايا جرى تجديدها من النظام الإمبراطوري الكلاسيكي) لخلق جغرافيا هدفها التدريجي تحشيد البشر والهيمنة عليهم. (انظر، مثلاً، ما أقصده في. yves dezelay and Bryant G. Garth, dealin in virtue: international commercial arbitration and the 1996 constrution of a transnational legal order: Chicago) يجب ألا يخدعنا

تدفق توماس فريدمن، ودانيال يرغين، وجوزيف ستانيسلاس، وزمرة المحتفلين بالعولمة، الذين يريدون إقناعنا أن النظام نفسه أفضل نتيجة للتاريخ البشري، ولكن لا ينبغي أن نفشل في ملاحظة ما تقدمه العولمة من أسفل على طريق الابتكار والطاقة الكامنة لدى البشر، أي ما أسماه ريتشارد فالك، بطريقة أقل تمجيداً، منظومة ما بعد وستفاليا العالمية.

فقد نشأ عدد كبير من شبكات المنظمات غير الحكومية، لمعالجة حقوق الإنسان وحقوق الأقليات، والنساء، وموضوعات البيئة، هناك حركات من أجل الديمقراطية، والتغيير الثقافي، ورغم أن تلك المنظمات ليست بديلاً للعمل السياسي أو التعبئة، فإن العديد منها تجسِّد مقاومة الأمر الواقع للعولمة الزاحفة.

ومع ذلك - كما عبر ديزيلاي وغارث مؤخراً (لوموند ديبلوماتيك مايو 2000) - فإن طبيعة تمويل العديد من المنظمات غير الحكومية، تجعل العديد منها هدفاً للاستيعاب، من جانب ما أسماه الباحثان إمبريالية الفضيلة، لإلحاقها بالمؤسسات المتعددة الجنسيات والمؤسسات الكبرى مثل فورد، أي مؤسسات الفضيلة المدنية التي تحبط أشكالاً أعمق من التغيير أو نقد المزاعم طويلة الأمد.

ولعل ما يدعو إلى اليقظة، ويثير الفزع تقريباً، في هذا السياق، مغايرة عالم الخطاب الثقافي الأكاديمي، بنزعته التنافسية غير المهددة، ولغته المحكمة المليئة بالرطانة الخاصة (في العلوم الإنسانية خاصة، وليس في العلوم الطبيعية، وحتى العلوم الاجتماعية)، لما يجري في الحقل العام من حوله. كان ماساوا ميوشي رياديا في دراسة هذه المغايرة، خاصة في تهميشها للعلوم الإنسانية.

إن الفصل بين الحقلين، الأكاديمي والعام، أكبر في الولايات المتحدة كما أعتقد، منه في أي مكان آخر، رغم اللحن الجنائزي لبيري

أندرسون عن اليسار، الذي يبدأ به تحرير مجلة نيوليفت ريفيو، ويعبِّر بواسطته عن كون هيكل الآلهة البريطاني والأميركي، وما تبقى من الأبطال القاريين (في أوروبا) مع استثناء واحد فقط، أصبح أكاديميا بصفة حصرية، أفراده من الرجال، ويعاني من المركزية الأوروبية.

وأجد من غير الطبيعي أنه لم يلتفت إلى مثقفين غير أكاديميين مثل جون بيلغر والكسندر كوكبرن، ولا إلى أكاديميين كباراً وشخصيات سياسية مثل تشومسكي، والمرحوم إقبال أحمد، وجيرمين غرير، أو شخصيات متنوعة مثل محمد سيد أحمد، بيل هوكس، أنجيلا دايفيس، كورنيل ويست، هنري لويس غيتس، ميوشي راناجيت جوها، بارثا تشتريجي، ناهيك عن المجموعة المدهشة من المثقفين الأيرلنديين، الذين يمكن أن يضموا سيموس دين، لوك غيبونز، ديكلان كيبرد، إلى جانب العديد من غيرهم، وجميعهم لا يقبل بالتأكيد المرثية الرهيبة لما يدعوه «بالضربة القوية لليبرالية الجديدة».

ولعل الشيء الجديد في ترشيح رالف نادر في الانتخابات الرئاسية الأميركية، كان ترشيح مثقف حقيقي مختلف للفوز بأقوى منصب انتخابي في العالم، معتمداً بلاغة وتكتيكات لا تعتمد الميثولوجيا، وتدعو للتخلص من الأعباء، في عملية يقدم فيها حقائق لجمهور، غير منفعل في الغالب، معلومات بديل تعززها حقائق وأرقام دقيقة. كانت هذه العملية ضد حالات الغموض السائدة، والشعارات المضجرة، وأسطرة الأشياء، والحمى الدينية التي يرعاها مرشحا الحزبين الكبيرين، وتتعهدها أجهزة الإعلام، والأوساط الأكاديمية الإنسانوية، وإن يكن بفضل تراخيها.

تؤكد الوقفة التنافسية لنادر أن اتجاهات المعارضة لم تنته ولم تهزم بعد في المجتمع المعولم، ويشهد على هذا الأمر الصعود المفاجئ

للنزعة الإصلاحية في إيران، وتعزيز العداء الديمقراطي للعنصرية في مناطق مختلفة من أفريقيا، ناهيك عما حدث في سياتل في نوفمبر 1999 ضد منظمة التجارة العالمية، وتحرير جنوب لبنان.. إلخ.

القائمة طويلة بلا شك، ومختلفة تماماً من حيث اللهجة (إذا تم تفسيرها بالكامل) عن لهجة المواساة والتكيف التي يستخدمها أندرسون. كانت حملة نادر، من حيث القصد، مختلفة عن حملات خصومه، فقد استهدف استنهاض الوعي الديمقراطي لدى المواطنين حول الطاقة الكامنة للمشاركة في موارد البلد، وليس فقط الجشع أو المصادقة البسيطة على ما يجري في عالم السياسة.

ولأنني دمجت كلمتَيْ كاتب ومثقف قبل لحظة، يفضل تفسير كيف ولماذا ينتميان إلى بعضهما، رغم الأصل والتاريخ المختلف للكاتب. الكاتب في اللغات والثقافات التي أعرفها، وفي لغة الحياة اليومية، شخص ينتج الأدب، فهو روائي، أو شاعر، أو مسرحي.

وأعتقد أنه من الصحيح عموماً في كل الثقافات أن الكتاب لديهم مكانة مستقلة، وربما تحظى بحفاوة أكثر من المثقفين، حيث تحيط بهم هالة الخلق، وقدرة مقدسة تقريباً على الأصالة (ذات طبيعة تنبؤية في الكيف والمدى) ولا تحيط بالمثقفين، الذين ينتمون مقارنة بالأدب إلى طائفة طفيلية وأقل من النقاد (هناك تاريخ طويل من الهجوم على النقاد باعتبارهم يهتمون بالسفاسف وغير قادرين على أكثر من التذمر والتحذلق).

ومع ذلك أخذ الكاتب في السنوات الأخيرة من القرن العشرين المزيد والمزيد من صفات المثقف المعارض في مجالات مختلفة، مثل قول الحقيقة أمام السلطة، والعمل كشاهد على الاضطهاد والمعاناة، وتقديم صوت مختلف في الصراع مع السلطة. تشمل علامات الدمج بين الواحد

والآخر حالة سلمان رشدي بكل ملابساتها، وتتجلى في ما لا يحصى من مؤتمرات وبرلمانات الكتاب المكرسة لموضوعات مثل التسامح، الحوار بين الثقافات، الصراع الأهلي (كما هو الحال في البوسنة والجزائر) حرية التعبير والرقابة، الحقيقة والمصالحة (كما في جنوب أفريقيا، والأرجنتين، وأيرلندا، وأماكن أخرى) والدور الرمزي الخاص للكاتب كمثقف يشهد على تجربة بلد أو منطقة، حيث يمنح التجربة بهذه الطريقة هوية عامة محفورة على الدوام في الأجندة الدولية المتحركة.

أسهل طريقة لإظهار هذا الأمر هي وضع قائمة تضم بعض (وليس بالضرورة كل) الفائزين بجائزة نوبل في الفترة الأخيرة، ثم السماح لكل اسم أن يحرك في الذاكرة منطقة مرمَّزة، يمكن رؤيتها كنوع من المنبر أو نقطة انطلاق لنشاط هذا الكاتب في وقت لاحق، وبالتالي المشاركة في سجالات تجري بعيداً جداً عن عالم الأدب. هناك نادين غورديمر، كينزابوروأوي، ديريك والكوت، وول سوينكا، غابرييل غارسيا ماركيز، أوكتافيوباز، برتراند رسل، غونترغراس، رغوبرتا منتشو، وغيرهم.

والآن، صحيح أيضاً، كما أظهرت باسكال كازانوفا بطريقة لامعة في كتابها الشامل (جمهورية الأدب العالمية) La republique mondial des letters التي تشكلت خلال المائة وخمسين عاماً الأخيرة، يبدو أن هناك منظومة دولية للأدب، منظومة كاملة بنظامها الأدبي الخاص، وحركتها، قائمة بأسماء كتابها، وأمميتها، وقيمها التسويقية.

ويبدو أن كفاءة المنظومة نشّطت نوعية الكتّاب الذين تضمهم باعتبارهم ينتمون إلى فئات متنوعة مندمجة، مختلفة، وشخصيات مترجمة، يجري التعرف عليهم كأفراد وتصنيفهم، حسب ما تظهره بوضوح، في سياق منظومة شبه سوق معولمة وعالية تتجه فكرتها، أيضاً،

لإظهار كيف أن هذه المنظومة القوية المتغلغلة يمكنها الذهاب إلى حد تنشيط نوع من الاستقلالية عنها، في حالات مثل جويس وبيكيت الذين لا تخضع لغاتهم أو طريقة كتابتهم لقوانين بلد أو منظومة بعينها.

ورغم إعجابي، إلا أن كتاب كازانوفا يتسم بالتناقض. يبدو أنها تريد القول إن الأدب كمنظومة معولمة يمتاز بنوع من الاستقلالية الذاتية، استقلالية تضعه، إلى حد كبير، فوق الحقائق الفاضحة للخطاب والمؤسسات السياسية. وهذه فكرة تحوز جدارة نظرية معينة عندما تضعها في سياق «الفضاء الأدبي العالمي» بقوانينه التأويلية الخاصة، والجدلية الخاصة للعمل الفردي والجماعي، إشكالياته الخاصة القومية واللغة القومية.

لكنها لا تذهب إلى ما وصله أدورنو بالقول، كما يمكنني القول أيضاً (سأعود إلى هذا الموضوع في نهاية حديثي) إن إحدى سمات الحداثة هي حاجة الجمالي والاجتماعي، على مستوى بالغ العمق، للبقاء في حالة توتر لا تجدي معه المصالحة.

ولا تنفق، أيضاً، ما يكفي من الوقت لنقاش الطرق التي يتورط فيها العمل الأدبي، أو الكاتب، وغالباً ما يخضع التوريط لترتيبات سياسية متغيرة، تكلمت عنها سابقاً.

عندما نرى السجال حول سلمان رشدي من هذا المنظور، مثلاً، نرى أنه لم يكن في الواقع حول المزايا الأدبية للآيات الشيطانية، ولكنه كان حول ما إذا كانت هناك إمكانية لمعالجة موضوع ديني بطريقة أدبية، لا تمس المشاعر الدينية بطريقة مثيرة للغضب (انظر التحليل الممتاز لهذا الموضوع في مقالة محمد حسنين هيكل) على أطراف الأدب، الدين، والسياسة «الكتب وجهات نظر يوليو 2000)».

ولا أعتقد أن إمكانية كهذه كانت قائمة، إذ منذ خروج الفتوى إلى

العالم، وضعت الرواية، وكاتبها، والقراء في بيئة لا تسمح إلا بسجال ثقافي مسيس لموضوعات اجتماعية - دينية باعتبارها نوعاً من التجديف، والمعارضة العلمانية، وتهديدات بالاغتيال عابرة للحدود. وحتى مع تأكيد أن حرية رشدي في التعبير كروائي لا يمكن اختزالها - كما أكد الكثير منا من العالم الإسلامي - كان النقاش في الواقع لموضوع الحرية الأدبية في خطاب ابتلع واحتل (بالمعنى الجغرافي) استقلالية الأدب بشكل كامل.

ليس ثمة من ضرورة في هذا السياق الأوسع، للتمييز بصفة أساسية بين الكتّاب والمثقفين، لأن الطرفين يشتغلان في الحقل العام الجديد، الحقل الذي تسيطر عليه العولمة (يفترض وجودها حتى من جانب مؤيدي فتوى الخميني). لذلك، يمكن مناقشة وتحليل الدور العام للكتّاب والمثقفين معاً.

ثَمَّ طريقة أخرى في تناول الموضوع تتمثل في القول إنني سأركز على الأشياء المشتركة بين الكتّاب والمثقفين، عندما يتدخلون في الحقل العام. لا أريد أبداً التخلي عن إمكانية أن هناك منطقة مازالت خارج ولم تمس من جانب العولمة، التي سأناقشها هنا، ولكن كما قلت لا أريد فعلاً مناقشة هذا الأمر حتى النهاية، لأن اهتمامي ينصب على ما هو دور الكاتب في المنظومة القائمة في الواقع.

سأعرض نوعاً ما السمات التقنية لطريقة تدخل المثقف في الوقت الحاضر. إذا أردنا إدراك السرعة التي زادت بها الاتصالات خلال العقد الماضي، يمكن مقارنة وعي جوناثان سويفت حول التدخل الفعال في أوائل القرن الثامن عشر مع وعينا في الوقت الحاضر.

من المؤكد أن سويفت كان أخطر منتج للكراسات في زمنه، ففي سياق حملته ضد دوق مارلبورو في عامي 1713 - 1714 - تمكن من

توزيع 15 ألف نسخة من كراس كتبه بعنوان «سلوك الحلفاء» في الشوارع خلال بضعة أيام. وقد أدى هذا العمل إلى إسقاط الدوق من عليائه، ورغم ذلك لم يغير هذا النجاح الانطباع المتشائم لدى سويفت (العائد إلى قصة حمام 1694) أن كتابته كانت عابرة، جيدة لوقت قصي خلال فترة توزيعها فقط.

كان في ذهنه بطبيعة الحال الصراع الدائر بين القدماء والمحدثين حيث يتمتع كتّاب مبجلون مثل هوميروس وهوراس بميزة العيش لفترة طويلة من الوقت، وحتى البقاء، أكثر من شخصيات حديثة مثل درايدن، بفضل الزمن وأصالة آرائهم. تبدو اعتبارات كهذه، في زمن الإعلام الإلكتروني، قليلة الأهمية في الغالب، لأن كل شخص يملك جهاز كومبيوتر ووسيلة اتصال جيدة بالإنترنت، يستطيع الوصول إلى عدد من الناس أكبر بما لا يقاس من الناس الذين وصلهم سويفت، ويمكنه انتظار بقاء ما كتب أطول مما يتصور الذهن.

يجب تعديل أفكارنا الخاصة في الوقت الراهن حول الأرشيفات والخطاب بصورة جذرية، فلم يعد من الممكن تعريفها كما فعل فوكو باجتهاد قبل عقدين فقط. حتى لو كتب الإنسان إلى جريدة أو مجلة، فإن فرص تكاثر النسخ، وتوفُّر وقت غير محدود للتخزين يسببان الفوضى الشديدة حتى في حالة جمهور فعلي، مقابل جمهور افتراضي.

لا شك أن هذه الأشياء قلصت السلطات التي تملكها الأنظمة لممارسة الرقابة، أو حظر كتابة تعتبر خطيرة. توجد في الوقت الحاضر فرصة لمقالة أكتبها في نيويورك لصحيفة بريطانية أن تظهر مرة أخرى في صفحات إلكترونية مستقلة، أو عن طريق البريد الإلكتروني على شاشات الكومبيوتر في الولايات المتحدة، واليابان، وباكستان، والشرق الأوسط، وجنوب أفريقيا، وكذلك أستراليا .

أصبحت سلطة تحكُم الكاتب والناشر في ما يعاد نشره وتوزيعه محدودة جداً.

وأشعر بالدهشة دائماً (ولا أدري هل أشعر بالغبطة أم الغضب) عندما يظهر شيء كتبته أو قلته في مكان ما في النصف الثاني من الكرة الأرضية في اللحظة نفسها تقريباً. لمن يكتب الإنسان إذاً، إذا كان من الصعب تحديد الجمهور بأدنى قدر من الدقة؟

يركز معظم الناس كما أعتقد على المصدر الفعلي للمادة المنشورة أو على القراء المزعومين الذين نحب مخاطبتهم. إن فكرة وجود طائفة متخيلة من الناس حازت فجأة على بعد فعلي، وإن كان بعداً افتراضياً. يحاول الإنسان، بالتأكيد، كما جربت عندما بدأت قبل عشر سنوات الكتابة في مطبوعة عربية لجمهور من العرب، خلق، صياغة، أو الإشارة إلى جمهور بعينه. لكن الوضع الآن أكبر بكثير مما كان عليه الحال في زمن سويفت، عندما كان طبيعياً في نظره أن الشخصية التي يدعوها «رجل كنيسة إنكلترا» كانت في الواقع جمهوره الحقيقي، والمستقر فعلاً.

لهذا السبب، علينا جميعاً العمل في الوقت الحاضر بوعي أننا نصل جمهوراً أكبر مما كنا نتخيل حتى قبل عشر سنوات مضت، وإن كانت فرصة الحفاظ على ذلك الجمهور بالطريقة نفسها غير مضمونة النتائج. المسألة ببساطة ليست مسألة تفاؤل الإرادة، بل هي من صميم طبيعة الكتابة هذه الأيام.

يجعل هذا الأمر من الصعب جداً على الكتاب أن يأخذوا الافتراضات العامة بينهم وبين جمهورهم كشيء مضمون، أو أن يفترضوا أن الإشارات والتلميحات ستفهم على الفور. عندما نفكر أن الافتراضات هي الخاطئة في العادة، وأنها تلك الأفكار السائدة، فإن الجهد الكامل للمثقف يتمثل في تفكيكها، وإزاحتها، وتغييرها بصورة كاملة. ورغم

ذلك، للكتابة في هذا الفضاء الواسع الجديد نتيجة تنطوي على مجازفة غير مأمونة، وهي حض الإنسان على قول أشياء إما مبهمة بالكامل، أو شفافة تماماً، وإذا كان لدى الإنسان إحساس بمهمة فكرية أو سياسية (هذا ما سأعالجه في التو) يجب أن يميل إلى الشق الثاني بطبيعة الحال.

ومع ذلك للنثر الشفاف، البسيط، والواضح تحدياته الخاصة، حيث هناك خطر دائم في الوقوع في حيادية ساذجة مضللة على غرار المعالجات الصحفية باللغة الإنكليزية، التي لا يمكن تمييزها عن لغة السي ان ان، أو جريدة «الولايات المتحدة اليوم». الورطة حقيقية، سواء في النهاية لإبعاد القراء (والأخطر تطفل المحررين) أو محاولة كسبهم بإسلوب كتابة يشبه طريقة تركيب العقل الذي يحاول الإنسان رفضه وتعريته.

ما ينبغي تذكره، أقول دائماً لنفسي، عدم وجود لغة أخرى، إن اللغة التي استخدمها هي نفسها لغة وزارة الخارجية أو الرئيس، عندما يتكلمون عن تعلقهم بحقوق الإنسان، ويجب أن أتمكن من استخدام اللغة نفسها لإعادة الإمساك بالموضوع، استعادته، وإعادة وصله بالوقائع المعقدة جداً، التي حاول خصومي الذين يتمتعون بفائض من المزايا تبسيطها، خيانتها، أو تمييعها وتقليصها. من الضروري أن يكون واضحاً عند هذا الحد بالنسبة للمثقف الذي لا يتواجد في هذا الموقع لمجرد الدفاع عن مصالح شخص آخر، أن يكون هناك خصوم يتحملون مسؤولية ما وصلته الأمور، خصوم ينخرط الإنسان في صراع مباشر معهم.

وإذا كان من الصحيح، وحتى المثبط للهمم، أن كافة المنابر الأساسية، خاضعة لسيطرة أكثر المصالح قوة، وبالتالي للخصوم الذين

يقاومهم الإنسان أو يهاجمهم، فمن الصحيح، أيضاً، أن طاقة فكرية متحركة نسبياً يمكنها الاستفادة من نوعية المنابر المتاحة للاستخدام ومضاعفة عددها.

من جهة هناك ست شركات دولية هائلة يقف على رأسها ستة رجال، تسيطر على معظم ما يتزود به العالم من أخبار وصور، ومن جهة أخرى يمكن العثور على مثقفين مستقلين يشكلون من ناحية فعلية مجتمعاً أولياً، ينفصل عن بعضه من ناحية مادية، لكنه مرتبط بوسائل مختلفة بعدد كبير من جماعات النشطاء، التي تتجاهلها أجهزة الإعلام الرسمية، لكنها تملك تحت تصرفها أنواعاً أخرى مما أسماه سويفت ماكينات الخطابة.

تأملوا المدى المدهش للفرص المتاحة بواسطة منابر المحاضرات، الكراسة، الإذاعة، الصحافة البديلة، المقابلات، الاجتماعات الحاشدة، منبر الكنيسة، والإنترنت، أشياء على قبيل الذكر لا الحصر.

لعلها ميزة سلبية إلى حد كبير إدراك أن الإنسان لن يدعى إلى ساعة الأخبار في PBS أو إلى البرنامج المسائي في ABC وحتى إذا تصادف وتلقى دعوة، تكون برهة هاربة عابرة. ومع ذلك، تطل مناسبات أخرى برأسها، ليس في صيغة تسجيلات صوتية سريعة، ولكن بطريقة أكثر امتداداً بالمعنى الزمني.

لهذا السبب، السرعة ذات حدين، هناك سرعة الأسلوب الشعاراتي الاختزالي، السمة الأساسية لخطاب الخبراء - دقيق، سريع، شكلاني، براغماتي المظهر - وهناك سرعة رد وصيغة يمكن للمثقفين، وللمواطنين في الواقع، استغلالها لتقديم تعبيرات أكمل وأكثر شمولية لوجهة نظر بديلة.

أشير، هنا، إلى إمكانية الاستفادة من المتاح بواسطة عدد كبير من

المنابر (أو مسارح الجوالين، تعبير آخر من سويفت) وبواسطة يقظة واستعداد إبداعي لاستغلالها من جانب المثقف (أعني منابر إما غير متوفرة للشخصيات التلفزيونية، أو تشيح بوجهها عنها، وكذلك الأمر بالنسبة للخبير والمرشح السياسي) ويمكن المبادرة بفتح نقاش أوسع.

لا يجب التقليل من شأن الطاقة التحريرية لهذا الوضع الجديد، والخطر الذي يتهدده. دعوني أقدم مثلاً قوياً جداً وحديثاً لما أعنيه. هناك حوالي أربعة ملايين من اللاجئين الفلسطينيين مبعثرين في كل أنحاء العالم، يعيش عدد كبير منهم في مخيمات كبيرة في لبنان (حيث وقعت مجازر صبرا وشاتيلا عام 1982) وسوريا والأردن وغزة والضفة الغربية.

في عام 1999، أنشأت جماعة جريئة من اللاجئين المتعلمين والشباب تقطن في مخيم الدهيشة، قرب بيت لحم في الضفة الغربية، مركز إبداع، الذي كانت سمته الأساسية عابرة للحدود، وقد كانت تلك طريقة ثورية لربط اللاجئين في معظم المخيمات بواسطة الكومبيوتر - لاجئون تفصل بينهم حدود جغرافية وسياسية صعبة ومستحيلة. وللمرة الأولى منذ شتات آبائهم في عام 1948، تمكن الجيل الثاني من اللاجئين الفلسطينيين في بيروت أو عمان من الاتصال بأقرانهم داخل فلسطين.

كان ما فعله بعض المشاركين إنجازاً مدهشاً. ذهب سكان الدهيشة لزيارة قراهم السابقة في فلسطين، ثم وصفوا المشاعر وما شاهدوه هناك لبقية اللاجئين، الذين سمعوا عن تلك الأماكن، لكنهم لم يتمكنوا من الوصول إليها. في غضون أسابيع نشأ تضامن مدهش بين الجميع، في وقت بدأت فيه مفاوضات ما يدعى بالحل النهائي، تتناول موضوع اللاجئين والعودة، الذي يشكل مع مسألة القدس، القلب الصلب لعملية السلام المعطلة.

بالنسبة لبعض اللاجئين الفلسطينيين، تحقق وجودهم وبرزت إرادتهم السياسية للمرة الأولى، مما منحهم وضعية مختلفة نوعياً عن وضعية التشيؤ السلبية التي وسمت مصيرهم لمدة نصف قرن. وفي يوم 26 أغسطس 2000، جرى تحطيم جميع أجهزة الكومبيوتر في الدهيشة في عمل من أعمال التخريب السياسي، الذي أكد للجميع أن المطلوب من اللاجئين أن يبقوا لاجئين، أي لا ينتظر منهم إزعاج الوضع القائم، الذي فرض عليهم الصمت لفترة طويلة. ليس من الصعب وضع قائمة بالمتهمين المحتملين، ولكن من الصعب تصور تسمية أحد أو ملاحقة أحد. مهما يكن الأمر، شرع سكان الدهيشة على الفور في محاولة استعادة مراكز إبداع، ويبدو أنهم نجحوا إلى حد ما في هذا المسعى.

إن تقديم جواب حول «لماذا» في هذه الحالة وحالات أخرى مشابهة، يفضل أفراد وجماعات الكتابة والكلام بدلاً من السكوت، يعادل في الواقع تحديد ما يجابهه المثقف والكاتب في الحقل العام. ما أعنيه أن وجود أفراد أو جماعات يبحثون عن العدالة الاجتماعية والمساواة الاقتصادية، ويفهمون أن الحرية (حسب صياغة أمارتي سن) يجب أن تشمل الحق في نطاق واسع من الخيارات الموفّرة لتطورات ثقافية وسياسية وفكرية واقتصادية، ستوصل الإنسان بطبيعتها إلى رغبة في التعبير مناقضة للصمت. هذا هو التعبير الوظيفي لمهمة المثقف. لهذا السبب، يقف المثقف في موقع يسهّل ويعمّق صياغة تلك الآمال والرغبات.

هكذا، لكل تدخل خطابي، بالطبع، مناسبة معينة، ويفترض وجود إجماع ما، نموذج، بعد إدراكي، أو نموذج تطبيقي (يمكننا الاستعانة بكل مفاهيمنا المفضلة التي تدل على المبدأ الخطابي المقبول السائد). مثلاً، خلال حرب الناتو ضد صربيا، خلال الانتخابات القومية في مصر

والولايات المتحدة، حول ممارسات الهجرة في هذا البلد أو ذاك، أو حول علم البيئة في أفريقيا الغربية. في كل تلك الحالات، والعديد غيرها، العلامة الدامغة للحقبة التي نعيشها، أن هناك أرثذوكسية في وسائل إعلام التيار العام يصعب مجابهتها، رغم أن على المثقف افتراض وجود بدائل. لهذا السبب، سأبدأ بتكرار بداهة أن يفسِّر كل موقف حسب شرطه الخاص ولكن (ويمكن الجدال أن هذه قد تكون طبيعة الوضع دائماً) كل وضع ينطوي على تنافس بين منظومة قوية من المصالح من ناحية، ومصالح أقل قوة يتهددها الإحباط، والصمت، والدمج أو الاندثار من جانب الأقوياء.

ومن نافلة القول أن المسؤولية بالنسبة للمثقف الأميركي أكبر، والمداخل عديدة، والتحدي شديد الصعوبة. فالولايات المتحدة وهي القوة الكونية الوحيدة، تتدخل في كل مكان تقريباً، ومصادرها من أجل الهيمنة كبيرة جداً، وإن كانت محدودة في نهاية الأمر.

دور المثقف بالمعنى الجدلي والمختلف هو كشف وإظهار التنافس سالف الذكر، تحدي وهزيمة صمت مفروض، والسكون المطيع لقوة غير مرئية حيثما استطاع وكيفما استطاع. ثمة تعادل اجتماعي وفكري بين هذه الكتلة من المصالح الجمعية المتغطرسة والخطاب المستخدم لتبرير وحجب أو أسطرة كيفية عملها، وفي الوقت نفسه الحيلولة دون ظهور نقد لها أو اعتراض عليها.

توجد في زمننا، وفي كل مكان تقريباً، عبارات من نوع «السوق الحرة»، الخصخصة، تدخل أقل للحكومة بدلاً من تدخل أكثر، وعبارات أخرى مثلها، وقد أصبحت عقيدة العولمة والشموليات الزائفة. هي أعمدة الخطاب السائد، وهي مصاغة لخلق قبول وموافقة ضمنية. تخرج من هذه الرابطة تركيبات أيديولوجية من نوع «الغرب» صراع

الحضارات، والقيم التقليدية والهوية (ربما أكثر التعبيرات استعمالاً في القاموس الكوني للعولمة هذه الأيام) تستخدم تلك التعبيرات ليس كما تبدو أحياناً، كمحرضات للسجال، بل على العكس من ذلك، تستخدم لاستغلال النزعة الحربية العميقة والأصولية العاملة على إخماد وإجهاض، وسحق المخالفين، كلما جابهت الشموليات الزائفة مقاومة أو محاولات للتساؤل.

يتمثل الهدف الأساس لهذا الخطاب السائد في ابتكار المنطق الذي لا يرحم لعملية الربح، والسلطة السياسية كشيء من طبائع الأمور، «هذه طبائع الأمور»، في عملية تستهدف تحويل كل محاولة عقلانية لمقاومة تلك الأفكار نوعاً من الأشياء غير العملية وغير الواقعية والخيالية.. إلخ. تقف خلف هذا المشهد الصاخب للسجال النشط حول الغرب والإسلام، مثلاً، مختلف الأدوات المعادية للديمقراطية، والتظاهر الكاذب بالتقوى، والتهميش (نظرية الشيطان الأكبر، أو الدوحة الخارجة على القانون والإرهاب) وهي تستخدم لصرف النظر عن الحرمان الاقتصادي والاجتماعي الحاصل في الواقع. من ناحية رفسنجاني يحث البرلمان على مزيد من الأسلمة كدفاع ضد أميركا، ومن ناحية أخرى يحضّر بوش وبلير وشركاهم العاجزون مواطنيهم لحرب غير معلومة ضد الإرهاب الإسلامي، والدول الخارجة على القانون، والبقية. كما يجري استنفار الواقعية والبراغماتية اللصيقة بها من سياقها الفلسفي الحقيقي في عمل بيرس، ديوي، وجيمس، وتوضع بالقوة في غرف المديرين، حيث تتخذ، كما ذكر غور فيدال، القرارات الخاصة بالحكومة والمرشحين الرئاسيين. وبقدر ما يؤمن الإنسان بالديمقراطية، إنها لحقيقة مؤسفة أن الانتخابات لا تؤدي إلى الديمقراطية أو إلى نتائج ديمقراطية بطريقة أوتوماتيكية.

يقدم المثقف - مقابل ديناميات الدفاع عن الهوية، التي أصبحت مرضاً متوطناً في الفكر القومي بداية من أصولها في نظام التعليم وحتى التعبير عنها في الخطاب العام - بدلاً من ذلك عرضاً نزيهاً حول كون الهوية والتقاليد والأمة أشياء مصاغة، غالباً على شكل ثنائيات مضادة يعبر عنها بالضرورة كمواقف معادية للآخر.

حتى الحقل العام مصاب هذه الأيام بعدوى هذا النوع من التفكير. أكيد أن الإنسان لا يستطيع إنكار أن بعض الهويات مهددة بالهجوم والدمار، لكن أخطاراً من هذا النوع ضد الهوية وتقرير المصير يمكن أن تكون، ويجري استخدامها بطريقة انتقادية ساخرة لتبرير أنواع من القمع السياسي غير المبرر. يتم ذلك القمع باسم المستضعفين، المعذبين لفترة طويلة، والمحرومين من الحقوق. هذا الاتجاه البائس، إذا قلنا كما قال اعتذاريو الحكومة دائماً خلال الحرب وحالات الطوارئ القومية، أننا يجب أن نتحد، تظهر الوحدة أمام التهديدات التي تستهدف الجماعة، وهكذا دواليك. وأعتقد أن من الضرورة بمكان في ظروف صعبة كهذه، وكذلك في الغرب عموماً، وفي الولايات المتحدة بشكل خاص، نبذ الوطنية والولاء كغطاء لانتهاك الحقوق المدنية والإنسانية.

أشار بيير بورديو ورفاقه بشكل مثير جداً أن الأيديولوجيا السياسية من نوع ليبرالية كلينتون - بلير الجديدة في التسعينات، و«المحافظة الرحيمة» لبوش في الوقت الحاضر، التي قد تبدو مختلفة، قامت في الواقع على تفكيك المحافظين للإنجازات الاجتماعية الكبرى (في الصحة والتعليم والعمل والضمان الاجتماعي) لدولة الرفاه الاجتماعي، فعلت ذلك خلال الحقبة الريغانية - التاتشرية، وأنشأت مجداً إشكالياً، ثورة مضادة رمزية من الجلي أنها تنطوي على نموذج التمجيد القومي الذاتي الذي ذكرته من قبل.

يقول بورديو إن أيديولوجيا من هذا النوع «محافظة لكنها تقدم نفسها كتقدمية، تسعى إلى استعادة نظام الماضي عبر بعض أكثر جوانبه بطلانا (خاصة بالنسبة للعلاقات الاقتصادية)، ولكنها تمرر انتكاسات وعودة إلى الوراء باعتبارها إصلاحات أو ثورات تتطلع نحو المستقبل مؤدية إلى عصر جديد من الحرية والوفرة (كما تتجلى في لغة ما يدعى «بالاقتصاد الجديد» والخطاب الاحتفالي بالنسبة «لشركات الشبكة» والإنترنت).

للتذكير بالضرر الذي ألحقته العودة إلى الوراء، نشر بورديو ورفاقه كتاباً جماعياً في عام 1993 بعنوان «بؤس العالم» (ترجم إلى الإنكليزية عام 1999 بعنوان: ثقل العالم: المعاناة الاجتماعية في المجتمع المعاصر) كان هدفه جذب اهتمام الساسة بالقوة إلى ما أخفاه التفاؤل المضلل للخطاب العام في المجتمع الفرنسي. يلعب هذا النوع من الكتب نوعاً من الدور الفكري السلبي، الذي يستهدف، بتعبير بورديو مرة أخرى «إنتاج وإشاعة أدوات دفاع ضد سيادة الهيمنة الرمزية المعتمدة بشكل مضطرد على سلطة العلم» أو الخبرة، أو غواية الوحدة الوطنية، الكبرياء، التاريخ والتقاليد لدفع الناس بالهراوة نحو الخضوع.

من الجلي أن الهند والبرازيل تختلفان عن بريطانيا والولايات المتحدة، لكن تلك الفروقات الواضحة في الثقافات والاقتصادات يجب ألا تحجب أوجه التشابه المدهشة، التي يمكن ملاحظتها في بعض التقنيات، والتي تستهدف في الغالب الحرمان والقمع الذي يرغم الناس على المسايرة بطريقة ذليلة.

أود الإضافة، أيضاً، أن الإنسان لا يحتاج دائماً لتقديم نظرية معقدة ومفصلة حول العدالة كمبرر لمحاربة الظلم فكرياً، إذ يوجد في الوقت الحاضر مخزون أممي عامر بالاتفاقيات والبروتوكولات

والقرارات والمواثيق، ينبغي على السلطات القومية التقيد بها، إذا كانت تشعر بالميل إلى ذلك. وفي السياق نفسه، أعتقد أن من الحمق اعتناق موقف ما بعد حداثي متشدد (مثل ريتشارد روتري الذي يصارع شيئاً غامضاً يدعوه باحتقار «اليسار الأكاديمي») والقول عند مواجهة التطهير العرقي، أو الإبادة الجماعية، أو أشكال أخرى من التعذيب والرقابة، والمجاعة، والجهل (أغلبها من صنع الإنسان وليست من صنع السماء) إن الحقوق الإنسانية أشياء ثقافية، وعندما تنتهك، فإنها لا تحوز في الواقع المكانة التي يضفيها عليها أصوليون أجلاف، مثلي، فهي بالنسبة لهم حقيقية مثل أي شيء آخر نواجهه.

أعتقد من الصواب القول إن الخضوع الذي تنزع عنه الصفة السياسية، أو الذي يجري تجميله، إلى جانب مختلف أشكال النزعة الانتصارية ورهاب الأجانب في بعض الحالات، وفي حالات أخرى ظهور عدم اكتراث وهزيمة، أشياء مطلوبة من حيث المبدأ منذ الستينات لتسكين ما تبقى من فضلات الرغبة في المشاركة الديمقراطية (المعروفة أيضاً باسم «خطر على الاستقرار») ومازالت موجودة.

يمكن للإنسان قراءة هذا الأمر بما يكفي من الوضوح في «أزمة الديمقراطية» المكتوب بتفويض من اللجنة الثلاثية قبل نهاية الحرب الباردة بعقد من الزمن. الذريعة المستخدمة في الكتاب المذكور أن الكثير من الديمقراطية يلحق الضرر بالقدرة على الحكم، وبالتالي تسهل السلبية على حكومات الأقلية من خبراء التقنية أو السياسة فرض الطاعة على الناس. لذا، إذا استمع الإنسان إلى مالا نهاية إلى محاضرات الخبراء المعترف بهم الذين يشرحون أن الحرية التي نريدها جميعنا تتطلب الخصخصة وإعادة التنظيم، وأن النظام العالمي الجديد ليس سوى نهاية التاريخ، ينشأ ميل قليل للتعاطي مع هذا النظام بأشياء

مثل المطالب الفردية والجماعية. وقد عالج تشومسكي بلا كلل هذه العقدة المثيرة للشلل على مدار سنوات عديدة.

أريد أن أطرح مثلاً من تجربة شخصية في الولايات المتحدة اليوم حول مدى ضخامة التحديات التي يجابهها الفرد، وكيف يسهل على الإنسان إيجاد نفسه في حالة من عدم الفعل. إذا أصبت بمرض خطي، تجد نفسك فجأة منغمساً في عالم منتجات الأدوية الباهظة الثمن، التي مازال أغلبها في طور التجريب، ويحتاج إلى موافقة حكومية. وحتى الأدوية غير التجريبية، وغير الجديدة بصفة خاصة (مثل المضادات الحيوية) أدوية تنقذ الحياة، ولكن يعتقد أن سعرها الباهظ ثمن صغير ندفعه مقابل فعاليتها.

وبقدر ما يتعمق الإنسان في هذا الأمر، بقدر ما يصطدم بمنطق الشركات، بما إن تكلفة إنتاج الدواء قد تكون صغيرة (هي في العادة صغيرة جداً) فإن تكلفة البحث هائلة الحجم، ويجب تغطيتها من المبيعات. ثم يكتشف الإنسان أن معظم تكلفة البحث، جاءت إلى الشركات على شكل منح حكومية، وهي جاءت بدورها من الضرائب التي يدفعها المواطنون. وعندما تتعاطى مع عدم حسن التصرف بالأموال العامة في شكل أسئلة توجهها إلى مرشح واعد وتقدمي (بل برادلي، مثلاً) سرعان ما تفهم لماذا لا يطرح مرشحون كهؤلاء ذلك الموضوع.

فهم يتلقون تبرعات كبيرة في حملاتهم الانتخابية من شركات الأدوية، ومن المستبعد أن يجدوا من يساعدونهم. لذلك، تستمر في الدفع والعيش، على فرض إذا كنت محظوظاً بما فيه الكفاية ولديك بوليصة تأمين، فإن شركة التأمين ستدفع التكاليف. ثم تكتشف أن محاسبي شركة التأمين أصحاب قرار بالنسبة لمن يحصل على فحص أو

دواء باهظ الثمن، ويقررون المسموح والممنوع، والمدة الزمنية والظروف، عندها فقط تدرك كيف إجراءات حمائية أولية من نوع لائحة حقوق المريض الحقيقية لم يصادق عليها بعد من جانب الكونغرس، نظراً لما تتمتع به شركات التأمين من قوة ضغط.

باختصار، أجدني أردد أن محاولات بطولية (مثل محاولة فريدريك جاميسون) لفهم النظام على الصعيد النظري، أو لصياغة ما دعاه سمير أمين فك الصلات بين البدائل، تتزعزع إلى حد كبير، بفضل إهمالهم النسبي للتدخل السياسي الفعلي في أوضاع وجودية، نجد أنفسنا فيها كمواطنين - تدخل ليس بالمعنى الفردي فقط، بل كجزء هام من حركة معارضة واسعة.

من الواضح بالنسبة لنا كمثقفين، أننا جميعنا نحمل فهماً أو تصوراً صالحاً بهذه الدرجة أو تلك للنظام العالمي (بفضل مؤرخين للعالم ولمناطق منه مثل إيمانويل والبرستين، أنور عبد الملك، ج. م. بلاوت، جانيت أبو لغد، بيترغران، علي مازروي، ووليام مكنيل)، ومع ذلك خلال المواجهة المباشرة معه في منطقة جغرافية أو تركيبة أو إشكالية محددة يمكن خوض الصراع وربما حتى الفوز:

ثمة عرض مثير للإعجاب لما أعنيه في مقالات بروس روبنز Feeling global internationalism in distress (1999) وتيموثي برينان At home in the world cosmopolitanism now (1997) ونيل لازاروس Nationalism and cultural practice in the postcolonial world كتب يمثل وعيها الإقليمي وبنيتها المتشابكة في الواقع شهادة على حاسة المثقف النقدي (والمكافح) تجاه العالم الذي نعيشه، وهي مأخوذة كحلقة، وحتى كنتف، من صورة أشمل، يشكلها عملهم وكذلك عمل أشخاص آخرين.

ما يقترحونه يتمثل في رسم خارطة لتجارب كان يصعب تمييزها، وربما رؤيتها قبل عقدين من الزمن، ولكن لم يعد من الممكن في أعقاب الإمبراطوريات الكلاسيكية، ونهاية الحرب البادرة، وانهيار الكتل الاشتراكية وكتلة عدم الانحياز، وظهور حوار الشمال والجنوب في زمن العولمة، نبذها سواء في الدراسات الثقافية، أو دائرة الإنسانيات.

ذكرت بضعة أسماء ليس لمجرد الإشارة إلى أهمية إسهامهم وحسب، ولكن للقفز مباشرة نحو مناطق ملموسة تحظى بالاهتمام العام، حيث توجد إمكانية، وهنا أستشهد ببورديو للمرة الأخيرة «للتدخل الجمعي». يواصل بورديو القول «كل عمارة الفكر النقدي تكمن في الحاجة إلى إعادة البناء بطريقة نقدية. إعادة البناء هذه لا يمكن أن تتم، كما فكر البعض في الماضي، بواسطة مثقف فرد كبير الشأن، مفكر رفيع الشأن، حاز على كل المصادر الفكرية بمفرده، أو بواسطة ناطق مخول باسم جماعة أو مؤسسة، تفترض الكلام نيابة عن أشخاص بلا صوت، أو نقابة، أو حزب، وهكذا دواليك».

هنا، يلعب المثقف الجمعي [تسمية بورديو للأفراد الذين تشكل محصلة بحثهم أو مشاركتهم نوعاً من المثقف الجمعي] دوراً لا يمكن الاستغناء عنه، بالمساعدة على خلق الشروط الاجتماعية للإنتاج ليوتوبيات واقعية».

يتمثل فهمي لهذا الأمر في التركيز على غياب أدنى خطة كبرى، أو مخطط، أو نظرية عظيمة لما يستطيع المثقفون عمله، وغياب أي نوع لغائية خيالية في الوقت الحاضر يمكن القول إن التاريخ يسير في اتجاهها. لذلك، يبتكر الإنسان - بالمعنى الحرفي لكلمة invento اللاتينية المستخدمة من جانب علماء البلاغة للتشديد على إيجاد شيء، أو إعادة تركيب شيء من تمثيلات سابقة، مقابل الاستخدام الرومانسي

للابتكار كشيء تخلقه من عدم - أهدافه بشكل خاطف، أي يضع فرضيات لوضع أفضل من الحقائق الاجتماعية والتاريخية المعروفة.

وهذا بدوره يمكّن من الأداء الفكري على العديد من الجبهات، والأماكن، والأساليب التي تحفظ الإحساس بالمعارضة وبالمشاركة الملتزمة التي ذكرتها من قبل. من أجل ذلك، يمكن للأفلام، التصوير، وحتى الموسيقى، إلى جانب فنون الكتابة أن تكون جوانب لهذا النشاط. بعض ما نقوم به كمثقفين ليس مجرد تحديد الوضع وحسب، بل أيضاً ملاحظة إمكانيات المشاركة النشطة، سواء قمنا بها بأنفسنا، أو اعترفنا بها لدى آخرين شرعوا بالعمل من قبل، أو يقومون به، عمل المثقف كحارس.

النزعة الريفية من الطراز القديم - أنا مختص بالأدب، حقل اختصاصي إنكلترا أوائل القرن السابع عشر - تنأى بنفسها، وتبدو بصراحة غير مثيرة للاهتمام ومحايدة بطريقة غير مبررة. الافتراض حتى إذا لم يكن في وسع الإنسان معرفة كل شيء، أو عمل كل شيء، يجب أن يكون في وسعنا دائماً ليس ملاحظة عناصر الصراع أو التوتر أو المشكلة التي يمكن تبيينها بطريقة جدلية فقط، ولكن الإحساس أيضاً أن أشخاصاً آخرين لديهم القرينة نفسها ويعملون في مشروع مشترك.

وجدت مثلاً موحياً ولامعاً لما أعنيه في كتاب آدم فيلبس الأخير Darwinis worms حيث يكشف اهتمام داروين طيلة حياته بدودة الأرض الوضيعة قدرتها في التعبير عن تنوع الطبيعة وابتكارها دون رؤية الكل سواء كان الطبيعة أو الدودة، وهكذا في بحثه عن دودة الأرض «وضع أسطورة صيانة علمانية محل أسطورة خلق».

هل توجد طريقة غير تبسيطية للتعميم بشأن مكان وشكل تلك

الصراعات في الوقت الحاضر؟ سأكتفي بالكلام القليل عن ثلاثة أشياء تستدعي تدخل المثقفين والتناول الموسع من جانبهم. المهمة الأولى حماية وإحباط محاولة تغييب الماضي، ففي تسارع وتيرة التغيير، وإعادة تشكيل التقاليد، وصياغة تاريخ مبسط ومنقح، يوجد الماضي في قلب التنافس الذي وصفه بنجامين باربر، بنوع من التسرع الشديد، كجهاد ضد عالم الماكدونالد. دور المثقف أولاً طرح رواية بديلة ومنظور آخر للتاريخ بدلاً من تلك التي يقدمها المحاربون باسم ذاكرة رسمية وهوية قومية، الذين يميلون للعمل بتعبيرات وحدات زائفة، واستغلال تمثيلات مشوهة أو مشيطنة لجماعات منبوذة أو غير مرغوب فيها، والترنم بأناشيد بطولية تستهدف جرف كل ما يقف في وجهها.

منذ نيتشة على الأقل، تم النظر بطرق مختلفة إلى كتابة التاريخ، ومراكمة الذاكرة، كأحد الأعمدة الأساسية للسلطة، توجيه استراتيجيتها، والحكم على تقدمها. فلننظر، مثلاً، إلى الاستغلال المروع لمعاناة حصلت في الماضي مثل الهولوكوست، وكيف جرى توظيفها كما جاء الشرح في كتابات توم سيغيف، وبيترنوفاك، ونورمان فنكلشتين.

أو إذا بقينا في حقل العودة والتعويضات، فلننظر إلى التشويه الحاقد، والتناسي، وتغييب ذكرى تجارب تاريخية هامة، لا تملك جماعات ضغط ما يكفي من القوة لطرحها، ولذلك يحكم عليها بالإقصاء والتحجيم. هناك حاجة في الوقت الحاضر إلى تواريخ غير ثملة، رزينة، تبين بجلاء تعددية وتعقُّد التاريخ، دون الخروج باستنتاج أنه يسير إلى الأمام بطريقة مجهولة حسب قوانين يحددها إما المقدس أو الأقوياء.

المهمة الثانية بناء حقول من التعايش بدلاً من حقول للمعارك، نتيجة للعمل الفكري. ثمة دروس عظيمة يمكن الخروج بها من عملية

نـزع الاسـتعمار، وهـي أن نـزع الاسـتعمار بقـدر مـا كـان عمـلاً نبـيلاً وتحـريرياً، إلا أنه لم يحل في الغالب دون ظهور بـدائل قومية قمعية بعد الأنظمة الكولونيالية، وأن العملية سقطت على الفور في الحـرب البـادرة، رغم الجهود البلاغية لحركة عدم الانحياز، وأن تلك العملية تعرضت للتحجيم والتهميش بواسطة صناعة أكاديمية صغيرة حولتها إلى سباق غامض بين خصوم ملتبسين. وقد عالجت بنيتا باري هذه المسألة بشكل بديع في ورقة ظهرت في الآونة الأخيرة.

في السجالات المختلفة حول العدالة وحقوق الإنسان، التي شعر عديد منا بالانخراط فيها، ثمة ضرورة لوجود جزء منها يشدد على الحاجة لإعادة توزيع الموارد، ويدافع عن التزام نظري ضد المراكمة للسلطة والمال لأنهما يفسدان الحياة الإنسانية. لا يمكن إيجاد السلام بلا مساواة، هذه قيمة فكرية نحن في أمس الحاجة إلى إعادة تكرارها، وإظهارها، وتعزيزها.

غواية كلمة السلام نفسها أنها محاطة، وفي الواقع مشبعة، بتزلف القبول، المديح غير الإشكالي، والتأييد العاطفي، تضخم أجهزة الإعلام العالمية (كما حدث في الحرب المسموح بها في العراق وكوسوفو) هذا الأمر، تبهرجه، وتبثه بلا تساؤل إلى جمهور واسع يفهم الحرب والسلام كاستعراض للسرور والاستهلاك الفوري.

يحتاج هذا الأمر إلى مزيد من الجهد والشجاعة والعمل والمعرفة لتفكيك كلمات مثل حرب وسلام إلى عناصرها الأساسية، واستعادة ما وضع خارج عمليات السلام التي صاغها الأقوياء، ثم وضع الحقيقة المفقودة في أقل الأشياء، بدلاً من كتابة مقالات عفا عليها الزمن من أجل «ليبراليين» على طريقة أغناتيف، تحث على مزيد من الدمار والموت ضد مدنيين بعيدين.

ربما كان المثقف نوعاً من الذاكرة المضادة، بخطابها المضاد الذي لا يمكِّن الضمير من غض الطرف أو النوم. إن أفضل تقويم، كما قال الدكتور جونسون، هو تخيل الشخص الذي تكتب عنه – الشخص الذي تسقط عليه القنابل في هذه الحالة – يقرأ مقالتك في حضورك.

حتى الآن، بما أن التاريخ لا ينتهي أبداً ولا يكتمل، فإن بعض التناقضات الجدلية لا تقبل التسوية، ولا التجاوز، وغير قادرة على الانضواء في تركيب أعلى، وأكثر نبلاً بلا شك. أقرب الأمثلة بالنسبة لي هو الصراع على فلسطين، الذي آمنت دائماً بعدم إمكانية حله ببساطة عن طريق إعادة ترتيب تقنية وكاذبة – في نهاية المطاف – للجغرافيا بما يسمح للفلسطينيين المسلوبين بحق العيش في عشرين بالمائة من أرضهم، التي ستكون مطوقة من جانب إسرائيل، ومعتدى عليها بشكل كامل. ولن يكون من المقبول أخلاقياً، أيضاً، إن على الإسرائيليين الخروج من كل فلسطين السابقة، التي أصبحت إسرائيل، ليعيشوا لاجئين كالفلسطينيين.

ومهما جهدت للبحث عن حل لهذه الورطة، لا أستطيع العثور على حل، فالمسألة ليست حل، فالمسألة ليست حالة سهلة لحق مقابل حق. لن أكون مصيباً أبداً إذا حرمت شعباً برمته من أرضه وتراثه، ولكن اليهود، أيضاً، يشكلون ما أدعوه بجماعة المعاناة، وقد جلبوا معهم ميراث كارثة هائلة. وخلافاً لزئيف شتيرنهال، لا أوافق أن غزو فلسطين كان غزواً ضرورياً. الفكرة تؤذي حس الألم الفلسطيني الحقيقي، وهو مأساوي، أيضاً، بطريقته الخاصة.

تتطلب التجارب المتشابكة، ولكن غير القابلة للتسوية، من المثقف شجاعة القول، هذا ما يوجد أمامنا، بالطريقة نفسها تقريباً، التي أصر عليها أدورنو في كتابته عن الموسيقى، إن الموسيقى الحديثة لن تتصالح

أبداً مع المجتمع الذي أنتجها، لكن الموسيقى، ولكن في شكلها الأولي غير المتخلق بعد، ومضمونها وشكلها المصاغ باحتراف يائس، تستطيع العمل كشاهد صامت على البربرية في كل مكان حولنا.

يقول أدورنو كل محاولة لدمج عمل موسيقي فردي في إطاره الاجتماعي زائفة.

وأنهي محاضرتي بفكرة أن البيت المرحلي المؤقت للمثقف فن متطلب، مقاوم، ومتعنت لا يستطيع الإنسان معه، للأسف، الانسحاب أو البحث عن حلول، ومع ذلك، في عالم المنفى المتقلقل هذا يستطيع الإنسان أن يدرك للمرة الأولى صعوبة ما لا يمكن إدراكه، ثم يحاول بعدها الاستمرار في المحاولة.

نيويورك - 2000م

صدام المفاهيم(❖)

ظهر مقال صمويل هنتنجتون «صدام الحضارات»؟ في صيف عام 1993 في فصلية «فورين أفيرز» معلناً دخول «السياسة على نطاق العالم كله مرحلة جديدة». وما يعنيه هنتنجتون بقوله هذا هو أن الصراعات التي كانت تدور حتى الماضي القريب بين معسكرات أيديولوجية متحاربة، الأمر الذي نتج عنه انقسام العالم إلى ثلاثة عوالم: العالم الأول، والعالم الثاني، والعالم الثالث، تدخل الآن مرحلة جديدة يدور الصراع فيها بين حضارات مختلفة. وهو يفترض حتمية تصادم هذه الحضارات، حيث يقول: «سوف يتمحور الانقسام الأساسي داخل المجموعة البشرية حول العوامل الثقافية، التي ستصبح المصدر الرئيسي للصدام.. إن صدام الحضارات هو الذي سيحتل مركز الصدارة من السياسة العالمية».

ويوضح هنتنجتون لاحقاً كيف أن هذا الانضمام المتوقع سوف ينشأ بين الحضارات الغربية، من جانب، والأخرى غير الغربية، على الجانب الآخر، لينطلق بعد ذلك في استهلاك الجزء الأكبر من المقال في شرح الاختلافات الأساسية (الواقعية والمحتملة) بين ما يسميه هو

(❖) إدوارد سعيد: «صدام المفاهيم»، ترجمة: منى أنيس، مجلة «الكرمل»، العدد (53)، خريف 1997م.

الغرب من جهة، وبين الآخرين (الحضارتين الإسلامية والكونفوشيوسية على وجه الخصوص)، من جهة أخرى، هكذا يولي هنتنجتون الإسلام اهتماماً تفصيلياً أكبر من ذلك الذي يوليه لأية حضارة أخرى، بما في ذلك حضارة الغرب.

وفي رأيي أن الكثير من الاهتمام الذي لاقاه مقال هنتنجتون هذا يجيء في المقام الأول من توقيت ظهور المقال وليس مما ورد فيه. فكما يذكر هو نفسه، كان هناك العديد من المحاولات النظرية والسياسية منذ نهاية الحرب الباردة لرسم خريطة جديدة للأوضاع الدولية الناجمة عن نهاية الحرب الباردة. ومن ضمن هذه المحاولات مقولة فرانسيس فوكاياما «نهاية التاريخ» (1989)، ومقولة «النظام العالمي الجديد» التي ظهرت في الأيام الأخيرة من حكم الرئيس جورج بوش. ولكن اطروحات أخرى ظهرت بعد ذلك التاريخ، مثل تلك التي قال بها بول كنيدي، وكونر كروز أوبراين، وإريك هوبزباوم، وهي اطروحات تسعى إلى تفحص الأوضاع الدولية على مشارف الألفية المقبلة بشكل أكثر دقة ومسؤولية، وذلك في إطار محاولة البحث عن سبل لتجنب إمكانات الصراعات المستقبلية. هذا بينما تدور الفكرة المحورية لهنتنجتون (وهي بالمناسبة فكرة تفتقر إلى أي إبداع) حول صراع وصدام مستمر، ينزلق بشكل كسول إلى ساحة سياسية أصبحت خاوية بعد النهاية غير المأسوف عليها حرب الأفكار والقيم التي سادت في ظل مرحلة الثنائية القطبية، التي كانت الحرب الباردة تجسيداً لها.

وعليه فإنني لا أعتقد أن سيكون من التبسيط المخل أن نقول أن هنتنجتون يحاول في مقاله (خاصة وأن الجمهور الذي يتوجه له هنتنجتون بالأساس هو جمهور صنّاع السياسة الذين يعتمدون على فصلية أل «فورين أفيرز» كمصدر هام لطرح الأفكار الخاصة بالسياسة

الخارجية الأميركية) تقديم نسخة منقحة من مقولات الحرب الباردة مفادها أن الصراعات في عالم اليوم، والغد، ستظل صراعات أيديولوجية بالأساس، وليست اقتصادية أو اجتماعية. وإذا كان الأمر هكذا، فإن أيديولوجية واحدة (أيديولوجية الغرب) ستبقى دائماً، من وجهة نظر هنتنجتون، المحور الذي تدور حوله كافة الأمور. وهكذا، تستمر الحرب الباردة، ولكن على جبهات متعددة هذه المرة، حيث تتصارع وفقاً لمقولة هنتنجتون هذه العديد من أنظمة القيم والأفكار (مثل الإسلام والكونفوشيوسية) من أجل الصعود والسيطرة على الغرب. ولهذا فإنه من غير المستغرب أن ينهي هنتنجتون مقاله باستعراض موجز لما يمكن للغرب أن يقوم به للحفاظ على مكانته الأقوى والإبقاء على خصومه المحتملين، ضعفاء ومنقسمين. فوفقاً له ينبغي على الغرب: «استغلال الخلافات والصراعات بين الدول الإسلامية وتدعيم المؤسسات الدولية التي تعكس وتضفي الشرعية على المصالح والقيم الغربية؛ وتسهيل ارتباط الدول غير الغربية بهذه المؤسسات» (ص 49).

إن نظرية هنتنجتون تصر بقوة وإلحاح على أن الحضارات غير الغربية لا بد وأن تصطدم بالغرب، وإلحاحه هذا يكتسب طبيعة عدائية وشوفينية عندما يتطرق إلى ما ينبغي على الغرب عمله لكي يظل في الصدارة، إلى الحد الذي يجبرنا على استنتاج من أجل ما يعنيه هو استمرار بل وتوسيع نطاق الحرب الباردة بوسائل جديدة، وأنه غير معني على الإطلاق بتقديم أية صيغة تتفهم الظروف الراهنة في العالم، أو تسعى لإجراء مصالحة بين الثقافات المختلفة. فصراع الحضارات هذا الذي يبشر به «هنتنجتون» ليس فقط صراعاً مستمراً، بل أن «الصراع... يشكل المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الصراع في العالم

الحديث»، كما يقول في الصفحة الأولى من مقاله. وفي الواقع فإن هذا المقال ينبغي أن يفهم باعتباره دليلاً موجزاً، وإن كان رديء الإعداد، على الكيفية التي يتمكن بها المواطن الأميركي من المحافظ على حالة الحرب حية في ذهنه. بل أنه، أكثر من هذا، ينطلق من نقطة محددة هي ذهنية صناع القرار داخل البنتاجون والمؤسسة العسكرية، الذين فقدوا مؤقتاً مبررات بقائهم بعد نهاية الحرب الباردة، والذي يعنيهم الآن خلق مبررات جديدة لهذا الوجود. ولكن، وعلى الرغم من كل هذا، تبقى لمقولة «هنتنجتون» ميزة واحدة هي أنها تؤكد أهمية العنصر الثقافي في صياغة العلاقات بين الدول والتقاليد والشعوب المختلفة.

ولكن المحزن في مقال «صراع الحضارات» هذا هو أنه أداة مفيدة في تضخيم وتعقيد المشاكل السياسية والاقتصادية بحيث تبدو عصية على الحل. فمن السهل على أي إنسان أن يرى، على سبيل المثال، جدوى مقال كهذا في إذكاء نيران العداء لليابان، حيث يتحدث المقال عن الأخطار الخبيثة الخفية للثقافة اليابانية، بالطريقة المستخدمة نفسها في خطاب المتحدثين الرسميين الأمريكيين، أو كيف أن الشعار المجوج عن «الخطر الأصفر» أداة صالحة للتوظيف في مناقشة المشاكل التي قد تنجم في مواجهة دول آسيوية أخرى كالصين، أو كوريا مثلاً. هذا في الوقت الذي تساعد المقولات الواردة في مقال كهذا على نحو ممارسة عكسية في دول آسيا وأفريقيا، يتحول «الغرب» بمقتضاها إلى كيان أحادي البعد، لا يبين منه غير العداء لكل ما هو غير أبيض، أو غير أوروبي، أو غير مسيحي.

ولأن هنتنجتون معني في الأساس بتقديم وصفة لإدارة الصراعات في مجال السياسة الخارجية أكثر مما معني بالتاريخ، أو التحليل الدقيق للتشكيلات الثقافية، فإن ما يقوله والطريقة التي يقولها بها مضللة

للغاية. فهو يعتمد في الجزء الأكبر من تحليله على مصادر غير أولية مستقاة من مادة مستهلكة لا تولي أية أهمية للتقدم الذي تم إحرازه على مستوى الفهم النظري أو العيني للآليات التي تحكم مسيرة الثقافات المختلفة، أو التغيرات التي تطرأ على هذه الثقافات. وأي نظرة سريعة على الآراء التي يعتمد عليها هنتنجتون في حججه توضح على الفور أن الصحافة والمقولات الديماغوجية الشائعة هي مصدره الأساسي، وليس أي مصدر أكاديمي أو نظري. فعندما يعتمد المرء على مواد غير موثقة كتلك التي يقدمها تشارلز كراتهامر وسيرجي ستانكفيتش وبرنارد لويس، فمن غير المستغرب عندئذ أن يأخذ النقاش اتجاهاً متحيزاً لصالح الصراع والتنافر بدلاً من البحث عن سبل التفاهم والتعاون بين الشعوب المختلفة. فهنتنجتون لا يعتمد في تحليله على فهم الثقافات التي يتناولها، بل يعتمد على آراء حفنة ممن كتبوا عن هذه الثقافات، يلتقطهم عمداً، لأنهم جميعاً ينقبون عن عدائية ما كامنة في قول مجتزأ لهذا الشخص أو ذاك، من المنتمين للثقافات الأخرى. وفي رأيي أن عنوان مقال هنتنجتون يفضح نواياه، فالعنوان: «صدام الحضارات» مستمد من عبارة لبرنارد لويس في مقال ظهر في مجلة أطلنتيك منثلي (وهي مجلة معتادة على نشر المقالات تتناول بالوصف ما تزعم أنه جنون ومرض وهمجية العرب والمسلمين)، في شهر سبتمبر عام 1990، بعنوان «جذور السخط الإسلامي».

يقول برنارد لويس في المقال سالف الذكر: «يجب أن يكون واضحاً لنا الآن أننا نواجه مزاجاً عاماً وحركة تتجاوز بكثير السياسات والحكومات التي تنفذ هذه السياسات. فإن ما يحدث الآن ليس أقل من صدام بين الحضارات، إنه الاستجابة غير العقلانية، والتاريخية في الوقت نفسه، للخصومة القديمة الموجهة ضد إرثنا المسيحي - اليهودي

وحاضرنا العلماني، والتوسع على مستوى العالم لهذين العنصرين. ومن الأهمية بمكان، أن ننتبه كي لا نقع بدورنا في رد فعل تاريخي، وغير عقلاني أيضاً، في مواجهة خصمنا هذا».

وأنا لا أريد أن أستغرق طويلاً في مناقشة الجوانب المثيرة للعداوة لمعتقدات برنارد لويس، فقد سبق وأن تناولت منهجه بالنقد في كتابات سابقة لي. يكفي هنا أن نلاحظ كمية التعميمات الكسولة والتشويهات غير المسؤولة التي يتناول بها برنارد لويس التاريخ، حيث يقوم باختزال حضارات بأكملها إلى مقولات تبسيطية كمقولة «الحضارة غير العقلانية» أو «السخط على الحداثة». والواقع أن لا أحد عاقلاً يستطيع الآن أن يتحدث بمثل هذا التعميم المخل الذي يتحدث به لويس عن ما يربو على البليون مسلم الموزعين على خمس قارات على الأقل، وما لا يقل عن دستة لغات وتقاليد وتواريخ مختلفة. عن كل أولئك يقول لويس إن السخط يتملكهم جميعاً ضد الحداثة الغربية، وكأنما أولئك البليون رجل واحد، وكأنما الحضارة الغربية جملة اسمية بسيطة.

ما أود مناقشته في مقالي هذا هو أولاً كيف اعتمد هنتنجتون على مفاهيم لويس في ما يتعلق بالحضارات ككيان أحادي البعد ومتسق بلا أي تناقضات داخلية؛ وثانياً كيف يعتمد هنتنجتون مرة أخرى على لويس في افتراضه بعدم إمكانية إحداث أي تغيير في ثنائية «نحن» و«هم».

فمن المهم، أولاً، التأكيد على أن صمويل هنتنجتون، مثله مثل برنارد لويس، لا يتصدى لموضوعه بشكل حيادي أو موضوعي، فهو متحيز سلفاً ويستخدم في بلاغته الحجج التي تدعم مقولة الحرب الشاملة بل يدعو لها أيضاً. فهو ليس حكماً بين الحضارات المختلفة بل هو ممثل لطرف ما وداعية لنصرة حضارة ما ضد الحضارات الأخرى.

وهنتنجتون، مثله مثل لويس، يعرف الحضارة الإسلامية بشكل شديد الاختزال وكأنما الشيء الأساسي في هذه الحضارة هو عداؤها المفترض للغرب. وإن كان لويس يحاول إعطاء مجموعة من الأسباب وراء تعريفه الخاص بالحضارة الإسلامية (لم يتمكن الإسلام من تحديث نفسه، كما أنه لم ينجح في فصل الدين عن الدولة، ولا في فهم الحضارات الأخرى) فإن هنتنجتون لا يهتم بإعطاء أي أسباب على الإطلاق. فوفقاً لهنتنجتون فإن الإسلام والكونفوشيوسية وخمس أو ست حضارت أخرى (الهندوسية، اليابانية، الأورثوذكسية السلافية، أمريكا اللاتينية، أفريقيا) تتواجد، جبناً إلى جنب، من دون أي اتصال، الأمر الذي يزيد من احتمالات الصراع بينها. وهنتنجتون يتحدث من منطلق كيفية إدارة هذا الصراع وليس كيفية حله، فهو في الواقع يتحدث كأحد خبراء إدارة الأزمات وليس كدارس للحضارات أو شخص مهتم بالتوفيق بينها.

ففي اللب من مقال هنتنجتون، وربما يكون هذا هو السبب وراء الاستجابة المتحمسة من صناع القرار في مرحلة ما بعد الحرب الباردة لهذا المقال، يكمن الحس بعدم أهمية العديد من التفاصيل، وأكوام الدراسات الجادة والخبرة المتراكمة، واختزال كل هذا إلى القليل من العبارات الجذابة سهلة التذكر التي يمكن تقديمها باعتبارها معلومات ذات فائدة عملية واضحة وحكيمة، ومن الطبيعي أن يتساءل المرء عما إذا كانت هذه هي الطريقة المثلى لفهم العالم المحيط بنا، وعما إذا كان من الحكمة أن ينزل خبير أكاديمي بنفسه إلى مستوى رسم خريطة مبسطة للعالم وتقديم هذه الخريطة للجنرالات وصناع القرار كوصفة لفهم العالم والتصرف حياله على أساس هذه الوصفة. ألا يؤدي هذا المنهج إلى إطالة عمر الصراع وتعقيده وتعميمه؟ وهل نحن معنيون بإشعال هذا الصراع بين الحضارات، أم بالحد من فرص نشوئه؟ وألا

يجدر بنا أن نتساءل عما إذا كان من المفيد تعبئة المشاعر القومية بشكل عدائي؟ ولماذا نفعل هذا؟ أمن أجل الفهم، أم للقيام بفعل معين، لوأد إمكانيات الصراع، أم لزيادة إمكانيات حدوثه؟

أريد الآن أن أستعرض بشكل سريع الوضع العالمي لألاحظ في هذا المجال كيف يتسع حالياً نطاق الحديث عن كيانات مجردة وضخمة وغامضة كالغرب أو الثقافات اليابانية أو السلافية أو الإسلامية أو الكونفوشيوسية، وهي كلها تجريدات قابلة للاستخدام بشكل مغرض. كما أن مثل هذه المسميات المجردة عادة ما تجر وراءها توصيفات أيديولوجية لديانات وأجناس وأعراق بطريقة تتفوق في إثارتها وقبحها على ما كان يقول به عتاة العنصريين من أمثال جوينيو ورينان منذ 150 عاماً. وعلى الرغم من أن هذا النوع من التناول السيكولوجي، لجماعات كبيرة السائد حالياً قد يبدو جديداً إلا أنه ليس كذلك، كما أنه بالتأكيد تناول شديد الفقر. وعادة ما تسود مثل هذه الاتجاهات في أوقات الأزمات العميقة، أي عندما تتقارب جماعات كبيرة من البشر أو الشعوب بعضها من بعض ويهدد إحداها الأخرى وعادة ما ينجم مثل هذا الوضع بسبب الحروب والاستعمار والهجرات الواسعة، كما أنه قد ينشأ بسبب حدوث تغير كبير لا سابق له.

وسأتناول هنا القليل من الأمثلة لتوضيح هذا الأمر. ظهر الحديث بلغة الهوية الجماعية بشكل واسع في منتصف القرن التاسع عشر وحتى نهايته، وكان هذا تجسيداً لعقود من المنافسة الدولية بين القوى الغربية العظمى على تملك المستعمرات في أفريقيا وآسيا. ففي أتون المعركة على القارة العذراء، أو القارة السوداء كما كانت أفريقيا تسمى، لم تلجأ القوى الأوروبية الفرنسية والبريطانية وأحياناً الألمانية والبلجيكية إلى سلاح القوة فقط، بل لجأت أيضاً إلى منظومة من

النظريات والصيغ البلاغية لتبرير نهبها للقارة. ولعل المفهوم الفرنسي عن «المهمة الحضارية» يكون أشهر هذه الصيغ.

وتكمن في اللب من هذا المفهوم فرنسي الأصل فكرة مفادها أن بعض الأجناس والثقافات تمتلك أهدافاً أسمى في الحياة من أجناس وثقافات أخرى؛ وأن هذا يعطي الأجناس الأكثر قوة وتقدماً وحضارة الحق في استعمار الآخرين. ليس باسم همجية القوة أو النهب، وإنما باسم هدف نبيل.

ويحدثنا جوزيف كونراد في رواياته الأشهر «قلب الظلام» عن أحد التجليات المخيفة، والمليئة بالمفارقة أيضاً لهذه المقولة. فبطل الرواية، مارلو، يقول: «يعني فتح أراض جديدة أساساً الاستيلاء عليها من أناس ذوي بشرة تختلف في اللون أو أنوف مفلطحة أكثر من أنوفنا، وهذا في حد ذاته ليس بالأمر الذي يبعث على السرور إذا ما تأمله المرء بإمعان. ولكن ما يجعل هذا الأمر مقبولاً هو الفكرة نفسها وراء هذا الاستيلاء. وهي فكرة لا علاقة لها في جوهرها بأي ادعاءات عاطفية، وإنما فكرة تعتمد على إيمان كريم بشيء يمكن أن يعلي المرء من شأنه، ينحني أمامه ادعاءات عاطفية، وإنما فكرة تعتمد على إيمان كريم بشيء يمكن أن يعلي المرء من شأنه، ينحني أمامه، بل ويقدم له الأضاحي».

وفي مواجهة منطق كهذا فإن ما يحدث هو أمران: أولاً، تقوم القوى المتنافسة باختراع نظرية ثقافية أو حضارية عن مصائر البشر لكي تبرر أفعالها خارج بلادها. لقد كان لبريطانيا نظرية كهذه كما كان لألمانيا وبلجيكا نظريات مشابهة، وبالطبع، وفي مجرى اختراع نظريات المصير هذه، فإن الولايات المتحدة أيضاً ظهرت في الساحة بنظرية مشابهة. وكل هذه النظريات أو الأفكار تعلي من شأن ممارسة المنافسة والصراع، الذي هو في الأساس، وكما رآه كونراد بوضوح، صراع على

السلطة والغزو وتكديس الثروات وإعلاء قيمة الذات بلا حدود. ولعلني لا أكون متجاوزاً إذا ما قلت إن الكثير من الحديث الدائر اليوم عن الهوية الذي يضع جماعة إثنية أو دينية أو قومية أو ثقافية في القلب من العالم، إنما هو مستمد من مقولات حقبة التنافس الاستعماري في نهاية القرن التاسع عشر.

إن مثل هذه النظريات عادة ما يستتبعها إثارة فكرة «العوالم المتحاربة» التي تكمن بداهة في لب مقال هنتنجتون. وفكرة الحرب الدائرة بين عوالم مختلفة وردت بتجسيد مخيف في أقصوصة هـ. ج. ويلز «حرب العوالم» التي كما نذكر قامت بتوسيع نطاق هذه الفكرة لتشمل حرباً بين عالمنا هذا وعالم آخر خارج كوكب الأرض. أما في مجالات الاقتصاد السياسي والجغرافيا والأنثروبولوجيا والتأريخ، فإن نظرية العوالم المتعددة المغلقة على ذاتها، حيث يكون لكل جنس وحضارة مصير خاص وسيكولوجية خاصة وعواطف أخرى.. وكل هذه الأفكار، وبلا استثناء تقريباً، تعتمد على إثارة النزاعات والصدامات بين العوالم المختلفة وتغض النظر تماماً عن إمكانية التوافق أو التناغم بين الجماعات المختلفة. هذا ما نراه في أعمال كتلك التي كتبها جوستاف لوبون مثلاً (العالم في ثورته)، وأعمال أخرى أصبحت منسية الآن ككتاب ف. س. مارفن: «الأجناس الغربية والعالم»، 1920.

أما الأمر الثاني فهو، وكما يعترف هنتنجتون نفسه، أن «الأجناس الأقل» - موضوع التحديث الكولونيالي إن جاز التعبير - ترد على العدوان الكولونيالي بمقاومة سيطرة الرجل الأبيض، وهي مقاومة تبدأ لحظة أن يطأ المستعمر أرضها كما رأينا في الجزائر وأفريقيا الشرقية والهند والعديد من الأماكن الأخرى. وقد أعقبت هذه المقاومة الأولية مقاومة منظمة في شكل حركات سياسية وثقافية تسعى من أجل

الاستقلال والتحرر من السيطرة الاستعمارية. ففي اللحظة نفسها من القرن التاسع عشر التي سادت فيها نظرية المهمة الحضارية وسط القوى الأوروبية والأمريكية لتبرير نهبها، ظهرت وسط الشعوب المستعمرة نظريات وأفكار الوحدة الأفريقية أو الوحدة العربية كسبل للاستقلال وحق تقرير المصير.

ففي الهند على سبيل المثال ظهر حزب المؤتمر في عام 1882، ومع نهاية القرن نجح هذا الحزب في إقناع الصفوة الهندية بأن التحرر السياسي لن يتحقق إلا بالاعتماد على اللغة الهندية والصناعة الهندية والتجارة الهندية. هذه أشياؤنا، وأشياؤنا وحدنا، ولن ننجح في الوقوف على أقدامنا ما لم ندعم عالمنا الخاص في مواجهة عالمهم؛ كان هذا هو منطق الرعيل الأول من حزب المؤتمر الهندي. كما أننا نجد منطقاً مشابهاً لهذا في اليابان خلال فترة الميجي. إنه المنطق نفسه الذي يكمن في اللب من العديد من حركات التحرر الوطنية التي نجحت في الحصول على الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية، والتي استطاعت ليس فقط تقويض دعائم الإمبراطوريات الاستعمارية الكلاسيكية، وإنما أيضاً إنجاز الاستقلال السياسي في العشرات من البلدان: الهند، وأندونيسيا، وأغلب البلدان العربية، والهند الصينية، وكينيا. كل هذه البلدان وغيرها خرجت في أعقاب الحرب العالمية الثانية من أسر الاستعمار، بعضها بسبل سلمية، أو حتى بفعل تطورات داخلية (اليابان)، وبعضها الآخر عبر حروب التحرر الوطني التي خاضتها.

وفي كل الأحوال، سواء في الإطار الكولونيالي أو في مرحلة ما بعد الكولونيالية، كانت هناك صيغ بلاغية عامة عن الخصوصية الثقافية أو الحضارية. وقد سارت هذه الصياغات في مسارين مختلفين: أحدهما طوباوي يتحدث عن التكامل والتناغم بين الشعوب، والآخر يتحدث عن

خصوصية كل حضارة وتفرّدها وبالتالي حتمية الغيرة والحروب بين هذه الحضارات، واللغة التي سادت داخل منظمات الأمم المتحدة التي قامت في أعقاب الحرب العالمية الثانية مثال على المسار الأول، فقد شهد العالم في أعقاب الحرب العالمية الثانية محاولات عديدة لإقامة نوعٍ من الحكومة العالمية، وهي فكرة تعتمد على مفهوم التعايش والتقليص الطوعي من حدود السيادة القومية ليتحقق التناغم والتكامل بين الحضارات المختلفة. أما المثال على المسار الثاني فيتمثل في ممارسات الحرب الباردة، وحديثاً في القول بأن الصدام بين الحضارات حتمي، إن لم يكن ضرورياً، في عالم يتكون من أجزاء متنافرة. ووفقاً لهذه المقولة فإن الثقافات والحضارات تشكيلات منفصلة بطبيعتها.

وفي العالم الإسلامي ينتعش الآن العديد من الأفكار والحركات التي تقول بعدم إمكانية التوفيق بين الإسلام والغرب، كما تسود في أماكن متعددة من القارة الأوروبية والقارة الأفريقية والقارة الآسيوية حركات عديدة تدعو إلى استبعاد الآخر غير المرغوب فيه. نظام الأبارتهايد السابق في جنوب أفريقيا كان مثالاً على هذا، كما أن العديد من دعاوي المركزية الأفريقية، أو الاعتماد الكلي على الحضارة الغربية، الموجودة في كل من القارة الأفريقية أو الولايات المتحدة الأميركية مثال آخر.

والغرض من هذا الاستعراض القصير لتاريخ فكرة صدام الحضارات هو توضيح كيف أن هنتنجتون هو نفسه نتاج هذا التاريخ وكيف أن تربيته الفكرية تشكل في إطار كتابات معينة تكرس هذا التاريخ. فاللغة التي يستخدمها في وصف هذا الصدام لغة تتخللها اعتبارات القوة والسلطة: إنها اللغة التي يستخدمها القوي لحماية ممتلكاته وتبرير ما يقوم به.

في الوقت نفسه فإن أولئك الذين لا يتملكون أسباب القوة يستخدمون اللغة نفسها في سعيهم لتحقيق المساواة والاستقلال، أو حتى التميُز النسبي في مواجهة القوة المهيمنة على مصائرها. وهكذا فإن أية محاولة لبناء إطار مفاهيمي لفكرة «نحن في مواجهة الآخر» تنتهي في الواقع إلى القبول بالزعم القائل أن الاعتبار السياسي اعتبار إبستمولوجي وطبيعي (حضارتنا معروفة ومقبولة بينما حضارتهم مختلفة وغريبة)، بينما يثبت الواقع أن هذا الإطار الذي يفصلنا عنهم إنما هو إطار ذهني تحدده أوضاع معينة وليس ثابتاً بشكل أبدي. ففي داخل كل معسكر حضاري توجد النسخة الرسمية المعتمدة لهذه الثقافة والتي يروجها أولئك الذين يعتبرون أنفسهم متحدثين رسميين باسمها ومنتجين للأفكار الخاصة بجوهر ما يميز جماعة ما عن أخرى. ولكن هذه الأفكار الماهوية تستلزم قدراً كبيراً من التقليص والاختزال والمبالغة وهكذا. وعلى المستوى المباشر فإن حديث عن ماهية «ثقافتنا» أو ما ينبغي أن تكون عليه هذه الماهية يتضمن وبالضرورة تعارضاً في التعريفات. وهذا القول ينطبق على مقولات هنتنجتون الذي يقول ما يقول به في لحظة تاريخية معينة، حيث يحتدم في الولايات المتحدة الأمريكية جدل شديد حول تعريف الحضارة الغربية. ويكفي أن نتذكر في هذا المجال أن العديد من الجامعات الأمريكية شهدت خلال العقدين الماضيين صراعاً صاخباً حول النصوص الثقافية المعتمدة التي تمثل عماد الحضارة الغريبة، وعما ينبغي تدريسه أو حذفه من هذه النصوص. والمناقشات التي دارت على سبيل المثال في جامعتي ستانفورد وكولومبيا لم تكن مجرد مناقشات أكاديمية، بل كانت مناقشات شديدة الأهمية والاتصال بالواقع، لأن القضية هنا كانت تتعلق بتعريف الغرب وبالتالي ماهية ما هو أمريكي.

ومن نافلة القول أن أي فهم عميق للطريقة التي تعمل بها الثقافات، وبالتالي تعريف هذه الثقافات، يقتضي بالضرورة عملية ديمقراطية (حتى في المجتمعات غير الديمقراطية) لكي يصل أفراد مجتمع معين لتعريف متفق عليه لثقافتهم. فهناك على الدوام عناصر معينة يتم انتقاؤها لتصبح جزءاً من النصوص المعتمدة، كما أن هذه العناصر تخضع لعملية مراجعة دائمة لاستبعاد بعضها وانتقاء عناصر جديدة. هناك أفكار كثيرة عن الخير والشر تنتمي (أو لا تنتمي) لمنظومة من القيم تخضع للتغيير والاستقرار وإعادة النظر بشكل دوري. كذلك تعرف كل ثقافة بين الحين والآخر من هو العدو أو الآخر الرابض على حدودها والذي يشكل وجوده خطراً عليها. فالإغريق على سبيل المثال ومنذ هيرودوت كانوا يصفون كل من لا يتحدث اليونانية باعتبارهم برابرة يستحقون الاحتقار بل والمحاربة. وفي كتاب حديث لعالم الكلاسيكيات الفرنسي فرانسوا هارتوج (مرايا هيرودوت) نجد تحليلاً ممتازاً للكيفية التي أقام بها هيرودوت أفكاره عن البرابرة الآخرين اعتماداً على صورة أهالي سكيبيا الذين هم في الواقع أقرب إلى اليونانيين من الفرس.

والثقافة الرسمية عادة ما تكون ثقافة الكهنة والأكاديميين والدولة. ولهذا فإنها عادة ما تقدم تعريفات للوطنية والإخلاص والحدود القومية وما أسميه أنا الانتماء. والثقافة الرسمية هي التي تتحدث باسم المجموع وتسعى على التعبير عن إرادة وعواطف جمعية، وتتحدث عن أفكار ماهوية حول الماضي والآباء المؤسسين والنصوص المؤسسة، وهي تقدم بعبارة أخرى مجمعاً للخالدين تستبعد منه كل من تراه شريراً أو أجنبياً أو غير مرغوب فيه من ماضيها. وهذه الثقافة هي التي يستقي الفرد منها عادة التعريفات الخاصة بما ينبغي أن يقال أو لا

يقال، وبالأشياء المحرمة والمعتمدة لكي تستمر هذه الثقافة في ممارسة نفوذها.

ولكن وبجانب الثقافة الرسمية المعتمدة توجد دائماً ثقافات أخرى معارضة ومختلطة وغير أرثوذكسية. وعادة ما تحتوي هذه الثقافات المعارضة على العديد من العناصر المنافسة بل والمعادية للسلطة القائمة. ومن الممكن تسمية هذه الثقافات بالثقافات الضد، التي تتكون من مجموعة من ممارسات أولئك الذين لا ينتمون للتيار السائد (الفقراء، المهاجرون، الفنانون البوهيميون، العمال المتمردون). ثقافات الضد هذه عادة ما تكون مصدراً للفكر النقدي الذي يعارض السلطة ويهاجم كل ما هو رسمي وأرثوذكسي. وفي العالم العربي على سبيل المثال نجد شاعراً كأدونيس يصف بالتفصيل العلاقة بين ما هو أرثوذكسي وما هو هرطقي في الثقافة العربية، كاشفاً العلاقة الجدلية والتوتر المستمر بين العنصرين. فلا يمكن فهم أية ثقافة بمعزل عن فهم العناصر المضادة داخل الثقافة. وإغفال عنصر عدم الاستقرار هذا داخل ثقافة أساسية وافتراض التناسق التام بين الثقافة والهوية هو خطأ كبير يحرمنا من فهم الحيوية التي تتسم بها أية ثقافة.

وفي الولايات المتحدة فإن الجدل حول ما هو أمريكي شهد تحولات عديدة ودرامية في بعض الأحيان. ففي سنوات صباي كانت أفلام الكاوبوي تصور سكان أمريكا الأصليين كشخصيات شريرة وشيطانية ينبغي ترويضها أو القضاء عليها تماماً؛ كان اسمهم آنذاك الهنود الحمر وكانت وظيفتهم الوحيدة في الثقافة الأمريكية العامة هو تعطيل مسيرة حضارة الرجل الأبيض. وغني عن الذكر أن هذه الصورة تغيرت تماماً، فسكان أمريكا الأصليون ينظر إليهم الآن باعتبارهم ضحايا مسيرة الحضارة هذه. بل إن صورة رجل ككولومبوس تغيرت

تماماً. والأمر نفسه ينطبق على صورة النساء والأمريكيين الأفارقة. وقد بينت توني موريسون كيف سيطر على الثقافة الأمريكية الكلاسيكية هَوَس بكل ما هو أبيض كما نرى في رواية «موبي ديك» لميفيل مثلاً، أو في قصائد إدجار ألان بو. وتوضح توني موريسون كيف استخدم الكتاب البيض في القرنيين التاسع عشر والعشرين، كل ما هو أبيض لاستبعاد وتجنب الحديث عن أي وجود إفريقي داخل المجتمع الأمريكي. وبالتأكيد فإن النجاح الذي تحققه الآن أعمال توني موريسون هو في حد ذاته دليل على التغير الذي طرأ على أمريكا منذ ذلك الوقت الذي كان يسود فيه كتّاب كملفيل وهيمنجواي حتى يومنا هذا الذي تروج فيه أعمال دي بويس، وبولدوين، وهيوز، وتوني موريسون. أي من هؤلاء يمثل أمريكا الحقيقية، ومن منهم يستطيع أن يزعم أنه وحده يمثل أو يُعرف أمريكا؟ هذا سؤال بالغ الأهمية، لكنه أيضاً بالغ التعقيد ولا ينبغي الإجابة عليه باختزال الأمر كله إلى مجموعة من الكليشيهات المبسطة.

يتناول كتاب شليسنجر «تفكك أمريكا» المشاكل التي تنجم عن أية منافسة ثقافية حول تعريف الحضارة. فشليسنجر، الذي يعد واحداً من مؤرخي التيار السائد في أمريكا، تؤرقه مشكلة الجماعات المهاجرة داخل الولايات المتحدة التي تتصدى للنسخة الرسمية الأحادية للرواية الأمريكية، كما اعتاد المؤرخون، الرسميون من أمثال بانكروفت، وهنري أدامز، وريتشارد هوفستيدر تقديمها. فأولئك الذين يتصدون للرواية المعتمدة يحاولون تقديم قصة تاريخ مختلف لا يعكس فقط الولايات المتحدة كما تصورها وتولى حكمها جيل الآباء البيض وملاك الأرض، بل الولايات المتحدة التي لعب العبيد والخدم وفقراء المهاجرين دوراً هاماً في بنائها، وهو الدور الذي يتم إغفاله حتى الآن. إن روايات كل هذه

الجماعات المحرومة التي قمعت أصواتها لصالح الرواية الرسمية لشخصيات كجورج واشنطن، ومؤسسات مالية كبرى كتلك التي تكونت في المراكز الصناعية في الغرب الأوسط (ميدل وست) من القارة، تتجمع الآن لتدخل الاضطراب على الرواية الرسمية السائدة. إنهم يسألون أسئلة كثيرة ويتحدثون عن تجارب إنسانية للمحرومين اجتماعياً، ويطالبون بحقوق الشعب والفئات الاجتماعية الأدنى (سواء أكانت جماعات عرقية كالآسيويين والأفريقيين من الأمريكيين، أو جماعات إثنية أو جماعات تعتمد على التصنيف الجنسي). وسواء اتفق المرء أو اختلف مع صرخة شليسنجر الملتاعة حول الخلط الذي يسود التاريخ الأمريكي الآن، فإن المرء لا يملك إلا الاتفاق مع مقولته الأساسية حول أن كتابة التاريخ هي الطريق الملكي لتعريف أي بلد، وأن هوية أي مجتمع هي دالة التأويل التاريخي الذي يصطخب بمزاعم ومزاعم مضادة. وهذا هو الوضع الذي يشهده بلد كالولايات المتحدة في الوقت الحالي.

ومثلما تشهد الولايات المتحدة جدلاً حول تاريخها، يشهد العالم الإسلامي جدلاً شبيهاً وإن كانت الصرخات الهستيرية في وسائل الإعلام الغربية حول الخطر الإسلامي، وخطر الأصولية والإرهاب في العالم الإسلامي، تغطي على هذا الجدل ولا توليه أي اهتمام. فالإسلام، مثله مثل أي ثقافة عالمية كبرى، يحتوي على تشكيلة مدهشة من التيارات والتيارات المضادة لا ينتبه إليها أي من المستشرقين الذين يرون في الإسلام مصدراً للتهديد والعداوة، أو الصحفيين الذين نادراً ما يكونون على دراية باللغات أو التواريخ الخاصة بالمناطق التي يغطونها، والذين عادة ما يعوضون هذا النقص باستخدام الصيغ النمطية نفسها السائدة في الغرب منذ القرن العاشر الميلادي. فالمجتمع الإيراني اليوم (وإيران هي الدولة التي تتعرض لحملة سياسية انتهازية شرسة من قبل

الولايات المتحدة) يشهد جدلاً شديد الحيوية حول القانون والحريات ومسئولية الفرد والتقاليد، وهو الجدل الذي لا نشهد له أثراً في أي تغطية إعلامية غربية عن إيران. فالعديد من المثقفين والمحاضرين الإيرانيين - سواء أكانوا من رجال الدين أو غيرهم - يتتبعون خطى شريعتي في تحدي مراكز السلطة الأورثوذكسية بقدر غير قليل من الجسارة والنجاح الجماهيري.

ولقد ناقشت من قبل في كتابي «سياسات الحرمان» (1994)، كيف أن العالم الإسلامي لا يشهد فقط صعود النزعات الإسلامية الأصولية، وهو الأمر الذي تلح عليه وسائل الإعلام الغربية في مجالات متعددة كالقانون واتخاذ القرار السياسي أو الحريات الشخصية.

ولا يستطيع المرء إلا أن يعجب من إغفال هنتنجتون التام في مقاله الطويل أي ذكر للجدل المحتدم حول الثقافات والتاريخ، فهو يكتب وكأنما يجهل تماماً أنه لم يحدث في يوم من الأيام أن وُجد تعريف يحظى بالإجماع الشامل من قبل كافة المنتمين إلى حضارة ما حول هوية هذه الحضارة. وأنا أعتقد أن سمة العقود القليلة الماضية المحددة ليست الحرب الباردة كما يزعم العديدون، بل أن التشكك والتساؤل اللذين أحاطا بقضية السلطة في الشرق والغرب هما السمة الغالبة على هذه العقود. ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية احتدم الجدل حول المسألة القومية، وهو جدل صاحب عملية تفكيك نظم الاستعمار القديم، حيث وجد أهالي المستعمرات أنفسهم في مواجهة سؤال الهوية الوطنية ضد رحيل المستعمر الأبيض. وفي الجزائر الآن، على سبيل المثال، يتخذ هذا الجدل أشكالاً تتسم بالعنف، حيث يدور صراع دموي بين الإسلاميين وبين حكومة فاقدة للصدقية. ومهما كانت الأشكال العنيفة التي يتخذها هذا الجدل فإن القضايا محل الخلاف تبقى قضايا حقيقية. فبعد

الانتـصار الـذي حققتـه جبهـة التحريـر الجزائريـة علـى الاسـتعمار الفرنسي عام 1962 تسلمت الجبهة مقاليد الحكم في الجزائر باعتبارها حامية هوية الجزائر، المستقلة حديثاً، العربية والإسلامية. فقد تم في عـام 1962، لأول مـرة في تـاريخ الجزائـر الحـديث، اعتمـاد اللغـة العربيـة كلغـة رسميـة، كمـا تم تبني اشـتراكية الدولـة كعقيـدة سياسـية، وسياسـة عدم الانحياز كسياسة خارجية. وعبر مسيرة جبهـة التحريـر الجزائريـة في السعي للاستئثار بتجسيد كل هذه الأشياء تحولـت الجبهـة إلى جسم بيروقراطـي مترهـل، وتحـول قادتهـا إلى أوليجاركيـة راكـدة لا تقبـل المعارضـة. وفي هـذا الوضـع نـشأت المعارضـة داخـل المجتمـع الجزائـري، لـيس فقـط مـن قبـل رجـال الـدين الإسـلامي، بـل أيـضاً مـن قبـل الأقليـة البربريـة الـتي أحـست بانـسحاق هويتـها تحـت وطـأة الخطـاب التوحيـدي عن هوية جزائرية واحدة شاملة.

وهكـذا فـإن الأزمـة الـسياسية المحتدمـة في الجزائـر منـذ بـضع سنوات ذات أوجه عدة، فهناك صراع علـى الـسلطة الـسياسية. بقـدر مـا يوجـد أيـضاً صـراع علـى حـق تقريـر طبيعـة الهويـة الجزائريـة: مـا هـو إسلامي في هذه الهوية، وأي إسلام، وما قدر العربـي في هـذه الهويـة ومـا قدر البربري فيها .. إلخ.

وما يطلق عليه هنتنجتون اسـم «الهويـة الحـضارية» هـو في الواقـع شـيء ثابـت لا يتخلخـل كأنمـا يتحـدث عـن مخـزن ملـيء بالأثـاث وراء المنزل. وطبيعي أن هذا الأمر بعيد تماماً عن الصواب، لـيس فقـط فيمـا يتعلـق بالعـالم الإسـلامي، وإنمـا في أي مكـان آخـر علـى ظهـر البـسيطة. وتأكيـد هنتنجتـون علـى الفـارق بـين الثقافـات والحـضارات وأنـا أجـده يستخدم كلا التعبيرين بشكل شديد الإهمال، تحديداً لأنـه يـستخدم بـين طياتـه تجـاهلاً تامـاً للجـدل الـدائر حـول تعريـف الثقافـة بـل والثقافـات

الفرعية داخل كل حضارة. فهذا الجدل إن كان يوضح شيئاً فهو يبين بوضوح شديد خطأ فكرة الهوية الثابتة وأهمية العلاقات الجدلية بين الهويات المختلفة، تلك العلاقات التي ينظر إليها هنتنجتون على أنها تعتمد على حقائق أنطولوجية للوجود السياسي لا تتبدل، وذلك لإثبات حتمية الصدام بين الحضارات، ولا يحتاج المرء أن يكون خبيراً في شؤون الصين أو اليابان أو الهند، مثلاً، لكي يقول بالعلاقة الجدلية بين الهويات. فقد ناقشت سالفاً هذا التشابك في الهويات في الحالة الأمريكية.

كذلك ينطلق الأمر نفسه على الحالة الألمانية، حيث يدور الجدل ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية حول ماهية الثقافة الألمانية، وعن ما إذا كانت النازية إحدى التجليات المنطقية لتلك الثقافة أم انحرافاً عنها.

وهناك، في مسألة الهوية على وجه التحديد، العديد من النظريات أو الاكتشافات الحديثة في مجال الدراسات الثقافية والدراسات البلاغية التي تمدنا ببصيرة عميقة حول دينامية الهوية الثقافية والطريقة التي تتكون بها هويات معينة غيَّر الكثير من الفانتازيا والاختراع والتلاعب. وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى كتاب هايدن وايت «ما وراء التاريخ» الذي ظهر في السبعينات. إنه دراسة لأعمال بضعة مؤرخين على «المجاز» أي على صيغ بلاغية معينة إلى تحديد طبيعة رؤيتهم للتاريخ. فماركس على سبيل المثال، استخدم خطاباً بلاغياً معيناً في كتاباته، هو الذي سمح له بفهم طبيعة التقدم والاغتراب في التاريخ، وفقاً لنمط روائي محدد يؤكد على الفارق في المجتمعات بين الشكل والمضمون والنقطة المحورية في التحليل المنضبط والذكي الذي قام به وايت لمقولات ماركس وبعض المؤرخين الآخرين، هي أنه لا يمكن فهم تواريخ معينة دون فهم استراتيجيات الخطاب والبلاغة

الداخلية التي استخدمها أولئك المؤرخون في كتابة هذه التواريخ. فهذه الاستراتيجيات، لا الحقائق، هي التي تجعل من رؤية توكفيل أو كروتشه أو ماركس منظومة فكرية، وليس اعتمادهم على أية مصادر خارجية متمثلة في هذه الحقيقة أو تلك.

وكتاب وايت، مثله مثل أعمال ميشيل فوكو، يوضح عدم جواز الحديث عن وجود إثباتات قاطعة للأفكار تستمد من العالم المادي، وكيف أن أية فكرة أو رؤية لكاتب ما تتشكل وفقاً للغة التي يستخدمها الكاتب. وهكذا يمكن القول بأن فكرة الصدام التي يقول بها هنتنجتون ليست نابعة من صدام حقيقي يدور في العالم، وإنما هي في الأساس نتاج الاستراتيجيات البلاغية التي يستخدمها هنتنجتون. فهو يستخدم ما يمكن تسميته ببلاغة الإدارة، وهي استراتيجية تفرض وجود كيانات محددة مجازياً يطلق عليها اسم الحضارات لينطلق من هذا إلى التلاعب البلاغي كما في عبارته: «والكتلة الإسلامية التي هي على شكل الهلال من النتوء الأفريقي إلى آسيا الوسطى لها حدود دموية». وأنا هنا لا أقول إن الصيغ البلاغية التي يستخدمها هنتنجتون لا ينبغي استخدامها، بل كل ما أشير إليه هو أن البلاغة كهذه تكشف بوضوح ما ناقشه وايت حول الطريقة التي تعمل بها اللغة، أي لغة، غير البلاغة. فهنتنجتون يستخدم اللغة بشكل بلاغي لكي يبرز الفارق بين «عالمنا» (نحن الأناس الطبيعيين المنطقيين، المقبولين) و«عالم الإسلام» ذي الحدود الدموية والأبعاد الناتئة.

وبالتالي فإن هنتنجتون لا يحلل الوضع بل يتحدث عبر مجموعة من الأفكار المحددة سلفاً، وهذه الأفكار، كما أشرت سابقاً هي التي تخلق هذا الصدام الذي يزعم هنتنجتون أنه يكتشفه ويشير إليه.

وهكذا فإن الاهتمام الشديد بإدارة الصراع، وتبيان وشرح

الكيفية التي تتصادم بها الثقافات المختلفة، يغطي تماماً على رؤية التبادل المستمر والحوار الذي يدور بين هذه الثقافات بعضها البعض.

فمن يستطيع أن يدلنا على تلك الثقافة التي لم تتفاعل مع وتتأثر بالثقافات الأخرى. ولا يرى المرء لماذا لا يفهم مديرو الصراعات مثلاً مغزى التداخل الموسيقي الذي يميز أعمال عدد من الموسيقيين الهامين من أمثال تورتو تاكيمتيسو؟ فمهما كانت أهمية المدارس القومية فإن أحد أجمل سمات الموسيقى المعاصرة هي أنه لا يمكن رسم حدود قومية تفصل قطعة موسيقية عن الأخرى. فالثقافة تكون نفسها بشكل طبيعي جميل عندما تتألف مع الثقافات الأخرى على غرار ما يحدث في الموسيقى التي هي أكثر الفنون حساسية للتطورات التي تطرأ على الموسيقى في أي مجتمع أو قارة أخرى. وينطبق هذا الأمر على الأدب أيضاً حيث يستمتع القارئ في أي مكان بكتابات ماركيز أو محفوظ أو أوي. والباحث في مجال الأدب المقارن لا يستطيع أن يتغافل عن الالتزام الإبستمولوجي بين الآداب المختلفة، برغم الفواصل الأيديولوجية والقومية. ولعل هذا المسعى التعاوني الجماعي هو ما ينقص أصحاب النظريات التي تتحدث عن صدام لا يمكن القضاء عليه بين الثقافات المختلفة. هذا المسعى الدؤوب الذي يميز أعمال مجموعات لا حصر لها من الأكاديميين والفنانين في العصر الحديث، بل والأنبياء، حيث تحركهم جميعاً رغبة في فهم الآخر سواء أكان فرداً أم مجتمعاً أم بلداً بعيداً وغريباً. ولا يسع هذا المرء هنا إلا أن يتذكر جوزيف نيدهام والعمر الذي أمضاه في دراسة الصين، أو ماسينيون ودراسته للإسلام. فبدون هذا الإصرار على التعاون الإنساني وعلى روح التعاون لا يبقى أمامنا سوى أن ندق طبول الحرب رافعين راية ثقافتنا في مواجهة ثقافة الآخرين.

وفي الإطار نفسه تجدر الإشارة إلى عملين كبيرين آخرين في مجال التحليل الثقافي؛ العمل الأول هو: «اختراع التقاليد» وهو مجموعة من المقالات قام بجمعها وتحريرها اثنان من أهم المؤرخين المعاصرين هما «تيرنس رانجر» و«أريك هوبس باوم»؛ أما العمل الثاني فهو كتاب مارتن برنال «أثينا السوداء».

ويبين كتاب «اختراع التقاليد» كيف أن التقاليد ليست بالضرورة هي هذا البنيان الراسخ من الممارسات والحكم المتوارثة، الذي يتصوره البعض، وإنما هي في حالات كثيرة منظومة من المعتقدات والممارسات التي يتم اختراعها لتلبية احتياج مجتمع ما، للإحساس بالهوية بعد انهيار أشكال التضامن العضوية التقليدية (العائلة، القرية، القبيلة.. إلخ). وهكذا فإن التأكيد على الأهمية القصوى للتقاليد في القرنين التاسع عشر والعشرين كثيراً ما يكون الغرض الأساسي منه هو إضفاء الشرعية على سلطة الحكام، أو بتعبير آخر «فبركة» هذه الشرعية.

فقد تم، اختراع العديد من الطقوس إبان احتفالات تنصيب الملكة فكتوريا إمبراطورة على الهند عام 1872، وقد ساعدت هذه الطقوس (مواكب الدربار)، والزعم بأنها مستمدة من التاريخ العريق للهند، البريطانيين في إضفاء الشرعية على حكمهم، وبديهي أن تلك الشرعية تم «اختراعها» وممارستها باعتبارها حقيقة لتعويض الشرعية المفتقدة للوجود البريطاني في الهند، والشيء نفسه ينطبق على الطقوس المصاحبة للعبة كرة القدم في بعض البلدان، وهي لعبة حديثة مقارنة بألعاب أخرى، ولكن الطقوس الاحتفالية المصاحبة عادة ما يتم تصويرها باعتبارها امتداداً للاحتفالات الرياضية الموغلة في القدم، بينما هي في الواقع طريقة حديثة لصرف أنظار أعداد كبيرة من البشر عن المشاكل الحقيقية. وهكذا نرى أن العديد مما ينظر إليه باعتباره

تقاليد راسخة وحقائق ثابتة ليس أكثر من «فبركات» للاستهلاك الجماهيري في اللحظة والتو.

ولكن كل أولئك الذين يتحدثون عن صدام الحضارات لا يولون أي اعتبار لإمكانية فبركة التقاليد هذه. فهم قد يتحدثون عن صعود وأفول الثقافات والحضارات، وعن التغيرات التي قد تطرأ على بعضها، ولكنهم، أيضاً، يتحدثون دوماً عن هوية وماهية غامضة ثابتة لهذه الثقافات والحضارات، كأنما هذه الماهية منقوشة على الحجر، وكأنما الحضارات الست التي يحددها هنتنجتون في بداية مقاله تحظى بإجماع عام على نطاق العالم كله.

وأن أقول إن إجماعاً كهذا مستحيل، وأن الحديث عن الماهية الثابتة للحضارات الست التي يتحدث هنتنجتون عنها، لا يصمد كثيراً أمام أي تحليل ثقافي عميق، من نوع تحليل هويس باوم ورانجر الذي تحدثنا عنه. وهكذا فإنه لا ينبغي قبول مقولة صدام الحضارت، بل ينبغي مواجهتها بتساؤل أساسي:

لماذا يا ترى يتم تصنيف هذه الحضارات بهذا الشكل الجامد، وتناول العلاقات بينها من منظور الصراع والصدام؟ أليست ظاهرة التبادل والتفاعل الثقافي موضوعاً أجدى بالدراسة وأكثر نفعاً من موضوع الصدام هذا؟

أما العمل الثالث والأخير الذي سأتناوله هنا وهو كتاب برنال «أثينا السوداء» فهو يبين لنا إمكانية تخليق حضارة ما بأثر رجعي، واعتماد نتاج هذا التخليق باعتباره التعريف الأوحد الثابت لهذه الحضارة، التي هي في الحقيقة حضارة تتسم بالهجنة والاختلاط. فبرنال يوضح كيف أن ما كتبه الكتّاب الإغريق، الذين عاصروا نشأة الحضارة اليونانية الكلاسيكية، يدحض الفكرة السائدة لدى أغلبنا عن

هذه الحضارة. فقد اعتاد الأوروبيون والأمريكيون، منذ بدايات القرن التاسع عشر، على صورة مثالية شديدة الجمال والتناسق لتلك الحضارة، تحتل أثينا فيها مركز الصدارة: أثينا التي يتعلم الناس فيها الحكمة على يد فلاسفة التنوير الغربيين من أمثال أفلاطون وأرسطو.. أثينا الديمقراطية.. أثينا التي يسود كافة مناحي الحياة فيها نمط غربي للحياة يختلف بشدة عن أنماط الحياة السائدة في آسيا وأفريقيا، آنذاك. ويوضح برنال كيف أن أية قراءة متأنية في الحياة الأثينية.

بل إنه يبين عبر تحليله المقتدر للمادة الغزيرة في متناوله كيف كانت اليونان في سالف الزمان مستعمرة أفريقية، خاضعة للحكم المصري تحديداً، وكيف أسهم التجار والبحارة والمعلمون الفينيقيون واليهود في خلق أغلب ما يعرف اليوم بالثقافة الإغريقية، التي يراها برنال خليطاً من التأثيرات الأفريقية والسامية، ثم الشمالية في مرحلة لاحقة.

ويبين برنال في أحد أكثر أجزاء كتابه اقتداراً كيف تواكب صعود القومية في أوروبا، وفي ألمانيا على وجه الخصوص، مع الانقلاب الحاد في الصورة التي سادت حتى القرن الثامن عشر عن الجذور المختلطة للحضارة الإغريقية، حيث تم تخليص هذه الصورة من كافة العناصر غير الآرية، بالطرق نفسها التي استخدمتها النازية لاحقاً لمنع وحرق كتابات كل من اعتبر غير آري وغير جيرماني. وقد تمثل هذا الانقلاب على أصل الحضارة اليونانية الكلاسيكية في تصويرها باعتبارها نتاجاً لغزو جاء من الشمال بدلاً من حقيقة كونها نتاجاً لغزو جاء من الجنوب. وهكذا أمكن، وبعد التخلص من كافة عناصر الشعوب غير الأوروبية، توظيف اليونان كنقطة الانطلاق ومصدر النور والعذوبة في تعريف الغرب لنفسه، والنقطة المحورية في تحليل برنال لكل هذا هي

كيف يتم لاحقاً التلاعب بتاريخ السلالات والممالك والأسلاف لتحقيق مصالح سياسية معينة. ولعلنا جميعاً لا نحتاج إلى أي قناع بالنتائج الوخيمة التي نجمت عن اختراع مقولة حضارة الرجل الأبيض الآري.

أما ما يزعجني أشد الإزعاج في مقولات أولئك الذين يروجون للصدام بين الحضارات، فهو تغافلهم التام عما يعرفه أي مؤرخ أو محلل ثقافي من وجود مساحة واسعة من الخلاف حول التعريفات المختلفة لأي ثقافة. فبدلاً من قبول الفكرة الساذجة التي تفترض التطابق التام بين واقع أي ثقافة وما تزعمه هذه الثقافة عن نفسها، علينا أن نسأل أنفسنا دائماً: من الذي يخلق ويعرّف ويروج مفهوماً معيناً عن حضارة معينة، وما دافعه من وراء ذلك؟

فالتاريخ الحديث مليء بالأمثلة على توظيف ما اصطلح على تعريفه بالقيم اليهودية - المسيحية في قمع أي حركات للرفض أو أي آراء خلافية، ولهذا السبب تحديداً ينبغي علينا ألا نبتلع بسهول فكرة أن تعريف هذه القيم محل إجماع الكل، وأن الجميع يعرف طريقة توظيف أو عدم توظيف وتأويل هذه القيم في إطار مجتمعي معين، في لحظة تاريخية معينة.

فالعديد من العرب يعتبرون الإسلام الحضارة الحقيقية التي تجمعهم، بالقدر نفسه الذي نجد فيه بعض الغربيين (الأستراليين، الكنديين، وبعض الأميركيين) يرفضون الانضواء تحت لواء تصنيف فضفاض وغامض كتصنيف «الإنسان الغربي». وهكذا فعندما يتحدث أناس مثل هنتنجتون عن «عناصر موضوعية مشتركة» في أية ثقافة من الثقافات، فإن هذا الحديث لا يتسم بالدقة التاريخية أو النقدية التي ينبغي أن يتسم بها أي محلل جاد، بل هو حديث مرسل عن تصنيفات فضفاضة غير مجدية كأداة تحليلية.

فإذا أخذنا مثال الإسلام كحالة تطبيقية، فهناك العديد من المفاهيم المختلفة حوله. فالإسلام الذي تعرفه أوروبا والولايات المتحدة الآن، وكما بينت في العديد من أعمالي السابقة، ينتمي إلى الخطاب الاستشراقي، أي أنه بنية «مفبركة» يتم توظيفها لإلهاب مشاعر العداء في هذه البلدان ضد منطقة جغرافية معينة من العالم، تصادف أن احتلت مكانة استراتيجية حيوية بسبب وجود النفط فيها، وبسبب قربها مما يسمى بالعالم المسيحي، وبسبب تاريخ التنافس الطويل بينها وبين الغرب. ولكن هذه الصورة تختلف جوهرياً في الإسلام، كما يعرفه المسلمون الذي يعيشون في البلدان الإسلامية.

بل أن يوجد فارق كبير بين الإسلام كما تعرفه دولة إسلامية كأندونيسيا، وبين الإسلام كما تعرفه دولة إسلامية أخرى كمصر. بل إنه حتى في داخل دولة واحدة كمصر يوجد جدل واسع حول المعاني المتباينة للإسلام، حيث يدور الصراع في مصر، الآن، حول هذه القضية، بين القوى العلمانية داخل المجتمع وبين العديد من فصائل المعارضة الإسلامية. وغني عن الذاكر أن أوضاعاً كهذه لا ينبغي التعامل معها بهذا التبسيط المخل القائل: «ذلكم هو عالم الإسلام، وهو عالم يعج بالأصولية والإرهاب، ويختلف كلية عن عالمنا».

أما أضعف حلقات مقولة صدام الحضارات هذه، من الناحية النظرية، فهي تلك التي تفترض الفصل الجامد بين الحضارات المختلفة، على الرغم من الأدلة والبراهين الكاسحة التي تبين أن ظاهرة الاختلاط والهجرات والتنقل هي من سمات عالمنا الآن. فالعديد من المجتمعات الغربية تواجه أزمة حادة تتعلق بهذا الأمر، حيث انتبهت بلدان كفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة مؤخراً إلى خطأ الحديث عن مجتمعاتها أو ثقافاتها باعتبارها كياناً واحداً نقياً. فالأقليات القادمة من شمال

أفريقيا في حالة فرنسا، وتلك القادمة من شبه القارة الهندية ومن أفريقيا ودول الكاريبي في حالة بريطانيا، وتلك التي تنتمي إلى أصول أفريقية، أو آسيوية في حالة الولايات المتحدة، كل أولئك يجعلون إمكانية الاستمرار في الزعم بأن هناك حضارة غربية متجانسة لا يشوبها الاختلاط والتهجين.

فأي حديث هذا الذي يمكن أن يدور حول ثقافات وحضارات معزولة عن بعضها وكأنما هي مقصورات محكمة الإغلاق لا يخترقها أي شيء من البيئة المحيطة بها. إن هذا الافتراض الذي يكمن في لب مقولة هنتنجتون عن صدام الحضارات هو افتراض خاطئ ومفسد لمفهوم الثقافة التي تنتعش من خلال التنوع والتعدد وتشابك العناصر المؤثرة في أية ثقافة. والإصرار على القول بانفصال الثقافات والحضارات لا يفضي إلى أي شيء سوى الفهم الخاطئ لأنفسنا وللآخرين.

إن السؤال الأساسي الذي ينبغي أن نسأله لأنفسنا هو: لماذا العمل على عزل الثقافات عن بعضها؟ ألا يمثل البديل الآخر، الأصعب ربما، الذي يسعى لخلق التكامل بين هذه الثقافات بديلاً أرقى وأجدى؟ يسعى عدد من المتخصصين في العلوم السياسية وفي الاقتصاد وفي نظرية الثقافة منذ بضعة سنوات في الاتجاه، حيث يتحدثون عن نظام تكاملي على نطاق العالم كله. وعلى الرغم من أن أغلب الحديث الدائر في هذا المجال يركز حتى الآن على الجوانب الاقتصادية، إلا أن هذا لا ينفي أن مفهوم التكامل على نطاق عالمي يتضمن في ما يتضمن تداخل وتشابك مناطق العالم المختلفة بطريقة تتجاوز الصدامات التي يتحدث عنها هنتنجتون بقدر غير قليل من الرعونة وانعدام المسؤولية.

وهنتنجتون يتجاهل تماماً ظاهرة تذخر أدبيات المرحلة بالحديث عنها، وهي الظاهرة التي اصطلح على تسميتها بـ «عولمة رأس المال»، وهي الظاهرة التي انتبه إليها تقرير «الشمال - الجنوب، برنامج من أجل البقاء» الشهير المنشور عام 1980، والذي قام بكتابته فيلي برانت وآخرون. فهناك إشارة واضحة في هذا التقرير إلى الانقسام غير المتكافئ للعالم بين شمال صناعي غني يحتل مساحة جغرافية صغيرة وجنوب فقير مترامي الأطراف، وإشارة إلى المشكلة السياسية التي ستواجه الجميع في المستقبل القريب حول شكل العلاقة بين هذا الشمال الذي سيزداد ثراءً، وبين الجنوب الذي سيزداد فقراً، وذلك في إطار عالم سمته الأساسية الاعتماد المتبادل.

إن أوضاعاً كهذه تتطلب بالضرورة توجهاً آخر غير ذلك التوجه الشبيه بموقف النعامة التي تصر على تجاهل الحقائق بدفن رأسها في الرمال، والقول بأن الطريقة الوحيدة للاحتفاظ بحضارة الغرب هي تجاهل احتياجات الآخرين والعمل على الحافظ على التفوق النوعي عبر ممارسة سياسة فرق تسد. إن هذه السياسة هي في الواقع ما يدعو إليه هنتنجتون، وهذا هو السبب في ظهور مقالة في فصلية «فورين أفيرز» وفي شعبية هذا المقال وسط دائرة صناع القرار الأمريكيين. فمقولة هنتنجتون تسمح للولايات المتحدة بإطالة عمر عقلية الحرب الباردة بعد انتهاء هذه الحرب، ونقلها إلى الزمن الحالي بعد إجراء التعديلات على طبيعة العدو.

ومرة أخرى نتساءل ألا يجدر بنا عوضاً عن كل هذا البحث عن سبل جديدة تسمح بنمو عقلية إنسانية، ترنو إلى الأخطار القادمة وتحاول التغلب عليها لصالح البشرية جمعاء. إن هذه الأخطار تتضمن في ما تتضمن الإفقار المتزايد لأغلب سكان الكرة الأرضية، كما تتضمن

ظهور ونمو عصبيات قومية ودينية واثنية ضيقة على غرار ما نرى في البوسنة ورواندا ولبنان والشيشان وأماكن أخرى كثيرة، وتتضمن أيضاً اتساع نطاق الأمية، وبخاصة ذلك الشكل الخاص من الأمية الناجم عن انتشار استخدام وسائل الاتصال الإلكتروني، والتلفزيون، والسوبر هاي واي المعلوماتي، كما تتضمن التجزئة الشديدة التي تهدد باندثار سرديات التحرر والتنوير الكبرى.

والحس الجماعي، والتكافل والتعاطف، والأمل في مستقبل إنساني أفضل، كل هذه الأشياء هي أثمن ذخيرة يمكن أن يمتلكها المرء في مواجهة كل هذه الأخطار التي تهدد التقاليد الإنسانية، بل والتاريخ البشري بأكمله. وكل هذه الأمور تتعارض تعارضاً كاملاً مع المشاعر التي يثيرها مقال هنتنجتون عن صدام الحضارات.

ولعلني لا أجد في المجال كلمات أفضل من كلمات شاعر المارتينيك الكبير إيمي سيزار:

إن عمل الإنسان ما زال في بدايته
فما زال عليه أن يقهر كل هذا
العنف الكامن في طيات شهواته
فليس بمقدور جنس واحد احتكار الجمال،
أو الذكاء، أو القوة، وهناك
متسع للجميع في ملتقى النصر.

إن هذه العواطف التي عبر عنها سيزار تمهد الطريق لسقوط الحواجز الثقافية بين البشر وتجاوز اعتبارات الافتخار الحضاري التي تقف عقبة في طريق توسيع مجالات التعاون البشري على نطاق الكرة الأرضية كلها، ذلك التعاون الذي نرى إرهاصاته في حركات البيئة وفي بعض مجالات العلوم الطبيعية، وفي الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان

على نطاق العالم، وفي الدعوة إلى التفكير الإنساني الشامل قفزاً فوق اعتبارات الهيمنة العرقية، أو الطبقية، أو الجنسية.

ولكن هذه الأسباب فإنني غير قادر على فهم الدعوة للنكوص بالمجتمعات الحضارية إلى مرحلة بدائية يدور الصراع فيها وفقاً لاعتبارات نرجسية، اللهم إلا في إطار التحريض على إضاعة الجهد البشري في نزاعات مهدرة للطاقة، ونعرات شوفينية لا تغني ولا تسمن من جوع. فما أغنانا من هذه الوصفة المدمرة.

أفكار حول الأسلوب الأخير(*)

في الفن وفي تصورنا العام للموت، هناك أمر مفروغ منه بأن ثمة زمنية باقية لا تتحول. إننا نفترض أن الصحة الضرورية للإنسان تؤثر تأثيراً كبيراً على العمر الذي سيعيشه - على التلازم الخاص بين الصحة والعيش - ومن ثمّ فإن العلاقة بين الاثنين تُعرّف بالتناسب القائم بينهما أو بالزمنية الخاصة بهما. إن الكوميديا، على سبيل المثال، تلتمس ماداتها في سلوك لا يحدده زمن: شيخ عجوز يقع في الحب مع امرأة شابة (أيار في كانون)، كما هي الحال في أعمال موليير وتشوسر؛ فيلسوف يتصرف كطفل؛ شخص يتمتع بالعافية لكنه يتظاهر بالمرض. لكن الكوميديا كشكل هي التي تتسبب في الحفاظ على البعد الزمني من خلال مهرجان الفرح والابتهاج الذي ينتهي به مثل هذا العمل - أي زواج العاشقين الشابين. لكن ماذا عن المراحل الأخيرة أو المتأخرة من الحياة، ماذا عن تحلل الجسد وتدهور الصحة (وهي في حال الشباب تتسبب في إمكانية موت المرء في غير وقته)؟ إن هذه القضايا، التي تهمني إلى حد بعيد لأسباب شخصية جداً كما هو واضح، قد قادتني إلى النظر في كيفية تعامل كبار الفنانين والكتاب مع هذه المسألة واكتساب عملهم لغة

(*) إدوارد سعيد: «أفكار حول الأسلوب الأخير»، مجلة «الكرمل»، العدد (81)، خريف 2004م.

ومعاني جديدة في المراحل الأخيرة من حياتهم - وهو ما أدعوه بـ الأسلوب الأخير.

إن الفكرة العامة الشائعة هي أن العمر يضفي على الروح نوعاً من القبول والمصالحة والهدوء في الأعمال الأخيرة، ويعبِّر عن ذلك في العادة بلغة إعجازية تمجد الواقع. في مسرحياته الأخيرة، «العاصفة» و«حكاية الشتاء»، يعود شكسبير إلى أشكال الرومانس والحكاية الرمزية؛ أما في «أوديب في كولون» لسوفوكليس، فإن البطل المسن يصور بوصفه اكتسب في النهاية نوعاً من القداسة المميزة والإحساس بالوصول إلى حل المعضلة. من ناحية أخرى هناك حالة فيردي الذي أنجز في سنواته الأخيرة «عطيل» و«فالستاف»، وهي أعمال تتفجر بحيوية الشباب وقوته وعرامته المتجددتين.

بإمكان كل واحد منا أن يضرب مثلاً من الأعمال الأخيرة التي تتوج عمراً من المسعى الجمالي. رمبرانت وماتيس، باخ وفاجنر. لكن ماذا عن المراحل الفنية المتأخرة التي لا يغلب عليها الانسجام والتناسب والوصول إلى النهاية، بل العناد والضدية والتناقض؟ ماذا لو أن التقدم في العمر والصحة المعتلة لم يؤديا البتة إلى الشعور بالصفاء والهدوء؟ هذه هي حالة إبسن الذي تمزق أعماله الأخيرة، خصوصاً في «متى نستيقظ نحن الأموات»، منجزه السابق وتفتح الأفق على أسئلة يفترض أن الكاتب كان قد توصل إلى حلول لها قبل أن يكتب أعماله الأخيرة، إن مسرحيات إبسن الأخيرة، بدلاً من أن تتوصل إلى حلول للقضايا التي تطرحها، تعلن عن فنان غاضب مضطرب الحال يستخدم الدراما مناسبة لإثارة المزيد من القلق والاضطراب؛ فنان يعبث عامداً بإمكانية التوصل إلى نهاية للعمل تاركاً الجمهور مبلبل المشاعر غير مستقر على رأي أكثر من ذي قبل. هذا النمط الأخير من النهايات هو ما أجده أكثر

إثارة للاهتمام: إنه نوع من الإنتاجية المتقصدة غير المنتجة، نوع من السير في الاتجاه المعاكس.

يستخدم أدورنو عبارة «الأسلوب الأخير» بصورة لا تخطئها العين في مقطع من مقالة له بعنوان «موسيقى بتهوفن المتأخرة»، تعود إلى عام 1937 وهي منشورة في مجموعة نشرت عام 1964 بعنوان «لحظات موسيقية»، وكذلك في كتاب نشر له بعد وفاته عن بيتهوفن (1993)، بالنسبة لأدورنو فإن أعمال بتهوفن الأخيرة - تلك التي تنتسب لما يسمى المرحلة الثالثة (أي سوناتات البيانو الخمس الأخيرة، السمفونية التاسعة، Missa Solemnis، الرباعيات الوترية الست الأخيرة، سبع عشر مقطوعة خفيفة bagatelle على البيانو) - تمثل حدثاً شديد الأهمية في تاريخ الثقافة الحديثة: تلك اللحظة التي يهمل فيها فنان متمكن من فنه المتواصل مع النظام الاجتماعي الراسخ الذي هو جزء منه، ويقيم علاقة متناقضة، غريبة ومنعزلة، مع ذلك النظام. إن أعمال بتهوفن الأخيرة هي شكل من أشكال المنفى عن الوسط الاجتماعي والفني.

كانت شخصية المؤلف الموسيقي العجوز الأصم المنعزل، كرمز ثقافي، شديدة الإقناع بالنسبة لأدورنو؛ وظهرت تلك الشخصية في عمل توماس مان «الدكتور فوستوس» - وقد ساعد أدورنو مان كثيراً من الرواية - على هيئة محاضرة عن مراحل عمل بتهوفن الأخيرة يلقيها أستاذ أدريان ليفركون في التأليف الموسيقي ويندل كريتشمار:

«لقد تجاوز فن بيتهوفن نفسه، وارتفع مبتعداً عن المناطق التي يسكنها التقليد، حتى في النظرة المروعة للعينين البشريتين، وانتقل إلى مناطق تنتسب إلى الشخصي التام الخالص - إنه ذات منعزلة، بصورة مؤلمة، ملتصقة بالمطلق، معزولة أيضاً عن الحس بسبب فقدان حاسة السمع؛ إنه أمير متوحد في مملكة الأرواح لا يصدر عنه سوى أنفاس

باردة تقشعر لها الأبدان، وتبعث الرعب في معظم مريديه من المعاصرين الذين يقفون مسمرين مشدوهين أمام أشكال التواصل الموسيقية تلك التي لا يفقهون شيئاً منها على الإطلاق إلا في حالات استثنائية قليلة».

ثمة بطولة هنا، لكن ثمة عناد أيضاً. لا شيء في جوهر أعمال بتهوفن المتأخرة يمكن اختزاله إلى مفهوم الفن بوصفه وثيقة: أي إلى نوع من قراءة الموسيقى تشدد على «الواقع الذي ينبثق» من شكل خاص بتاريخ المؤلف الموسيقي أو إحساسه بموته الوشيك. يقول أدورنو: إن المرء إذا فكر بذلك كتعبير عن شخصية بتهوفن فإن «الأعمال الأخيرة يمكن إحالتها على النهايات البعيدة للفن، على عالم الوثيقة. وفي الحقيقة إن الدراسات التي تناولت أعمال بتهوفن الأخيرة نادراً ما فشلت في الإشارة إلى سيرة بتهوفن وقدره. كأنه كان على نظرية الفن، وهي تواجه جلال الموت الإنسانية، أن تجرد نفسها من حقوقها وتتنازل للواقع». إن الأسلوب الأخير هو ذلك الذي يتحقق عندما لا يتنازل الفن عن حقوقه مفضلاً الواقع.

إن الموت الوشيك هو عنصر مؤثر للطبع، ولا يمكن إنكاره. لكن أدورنو، الذي يبغي الدفاع عن حقوق الظاهرة الجمالية، مسكون بالقانون الشكلي لصيغ بتهوفن التأليفية النهائية، وهي مزيج فريد من الذاتية، والميراث متحقق في وسائل مثل «سلسلة الترددات الموسيقية الزخرفية، والإيقاعات الزخرفية المزدهرة». ويلاحظ أدورنو أن ذلك القانون:

«يتجلى بالضبط في فكرة الموت.. الموت المكتوب على الكائنات المخلوقة، لا على الأعمال الفنية، ولذلك فقد ظهر في الفن على هيئة انكسار فقط، كمجاز وحكاية رمزية.. إن قوة الذاتية في الأعمال المتأخرة هي إيماءة غاضبة تنسحب فيها الذات من الأعمال نفسها.

إنها تمزق الروابط، لا للتعبير عن نفسها بل على العكس من ذلك، أي لتحرر نفسها من الظهور في الفن. في تلك الأعمال تترك الذات خلفها مجرد شذرات وتتواصل بوصفها صفراً من خلال البياضات التي حررت نفسها منها. حيث يحضر الموت فإن يد المبدع الخلاق تطلق كتل المادة التي كان يحولها إلى شكل؛ إن التمزقات والشقوق، والشواهد على الضعف المحدود للذات التي تواجه الوجود، هي عمل الذات الأخير».

إن شخصية عمل بتهوفن الأخير العرضية، وإهمالها الواضح لتواصلها الداخلي، هي ما يجده أدورنو مستحوذاً على المشاعر. عندما نقارن أعمالاً تنتسب إلى المراحل المتوسطة في عمل بتهوفن، مثل إيرويكا Eroica، مع سوناتا opus. 11، فسوف ندهش للمنطق القوي المتكامل المفحم، وللشخصية المندفعة للعمل الأول بالقياس إلى العمل التالي الذي يبدو ذاهلاً مهملاً وذا طبيعة تكرارية. يتكلم أدورنو عن العمل المتأخر بوصفه «عملية لا بوصفه تطوراً»، بوصفه «يشعل النار بين النهايات، ولم يعد يسمح بأية أرض متوسطة أمينة أو صيغة هارمونية أو تلقائية». وهذا هو السبب الذي يجعل كريتشمار يقول، في «الدكتور فاوستوس»، إن أعمال بتهوفن الأخيرة تعطي الانطباع بأنها غير مكتملة.

تقول أطروحة أدورنو: إن باستطاعتنا أن نعزو ذلك إلى اعتبارين: الأول: هو أن عمل بتهوفن في شبابه كان يتسم بالنشاط والحماسة والشخصية الكلية عضوياً، لكنه أصبح متمرداً عنيداً وغريب الأطوار بمرور الأيام. أما الاعتبار الثاني، فيتمثل في أن بتهوفن، وقد أصبح رجلاً عجوزاً ينتظر الموت، أدرك أن عمله يصرخ بأن «لا تركيب يمكن تخيله»: إنه من ثمّ نتيجة لـ «بقايا تركيب، أثر ذات إنسانية مفردة تعي على نحو موجع كلية الوجود، ومن ثمّ العيش، الذي تملص منها إلى

الأبد». ومن هنا فإن أعمال بتهوفن الأخيرة تبعث فينا إحساساً تراجيدياً رغم غضبها.

إن صواب اكتشاف أدورنو للأمر السابق واضح في نهاية المقالة. فإذ يلاحظ أدورنو أن لدى بيتهوفن، كما لدى غوته، ثمة «وفرة في المادة»، فإنه يواصل القول - وعينه على أعمال بتهوفن - إننا في أعمال غوته الأخيرة نجد أن «التقاليد الأدبية تتمزق وسط اندفاعة العمل، متروكة هناك لتقف معزولة أو لتسقط بإهمال. أما بخصوص أعمال بتهوفن العظيمة المتساوقة النغمات فهي تصطف إلى جانب الأعمال البوليفونية الهائلة، ويضيف أدورنو:

«الذات هي ما يؤلف بقوة بين الأشكال المتباعدة في اللحظة نفسها، ما يملأ التعددية الصوتية الكثيفة بتواترها، ثم يمزقها من الداخل بعزف نغمات متساوقة منسجمة، محرراً نفسه في النهاية تاركاً النغم العاري خلفه؛ ما يحوّل العبارة المجردة إلى أثر باق لا يزول، محولاً الذات إلى نصب تذكاري من الصخر. إن الوقفات، والانقطاعات التي تميز، أكثر من غيرها، أعمال بتهوفن الأخيرة، هي لحظات الانفصال فالعمل يبقى صامتاً في اللحظة التي يُترك فيها دافعاً الفراغ الذي يحتشد به إلى الخارج».

إن أدورنو يصف الطريقة التي يبدو فيها بتهوفن وهو يحتل أعماله الأخيرة كذات متفجعة، تاركاً العمل، أو مقاطع منه، غير مكتمل، متخلياً عنه بصورة مفاجئة، كما في افتتاحية رباعية F Major أو A minor - كل ذلك يبدو في تضاد تام مع الطبيعة القاسية التي لا تلين لأعمال المرحلة الثانية التي تضم السيمفونية الخامسة حيث لا يستطيع المؤلف الموسيقي أن ينفصل عن عمله على الإطلاق. ويستنتج أدورنو أن أسلوب الأعمال الأخيرة ذو طبيعة موضوعية، بسبب «طبيعته المكسرة»،

وذاتي بسبب «الضوء وحده الذي يتقد متحولاً إلى حياة». إن بتهوفن لا يبتدع «تركيباً هارمونياً»، بل «يمزق ذلك التركيب في لحظات الزمن، لربما ليحفظه في الأبدية. إن الأعمال الأخيرة في تاريخ الفن هي كارثة».

تتمثل المشكلة بوضوح في محاولة الحديث عما يوحد الأعمال الأخيرة ويمنحها وحدتها الداخلية، ويجعل منها أكثر من مجموعة شذرات. هنا يبدو أدورنو في أكثر لحظات عمله تناقضاً وضدية: إن المرء لا يستطيع القول إن ما يربط الأجزاء هو شيء غير «الشكل الذي تخلقه تلك الأجزاء معاً». وهو لا يستطيع في الوقت نفسه أن يقلل من شأن الاختلافات بين الأجزاء؛ ومن الواضح كذلك أنه لا يستطيع أن يعين الوحدة، أو يسميها بصورة تسمح له باختزال قوتها الكارثية. إن قوة أسلوب بتهوفن الأخير ذات طبيعة سالبة إذن. إنها في الحقيقة الطبيعة السالبة نفسها: ففي موضع الهدوء والنضج يصطدم المرء بتحد صعب، لربما غير إنساني، خشن وغير مثمر. يقول أدورنو إن «نضج الأعمال الخيرية لا يشبه ذلك النوع من النضج الذي نألفه في الفاكهة. إنه ليس دائرياً ... بل متغضناً، وحتى تآلف منهوب. إنه خال من الحلاوة، مر وشائك. إنه لا يسلّم نفسه للبهجة الغامرة المجردة». إن أعمال بتهوفن الأخيرة تظل غير قابلة للتحول إلى تركيب أعلى درجة: إنها لا تصلح لتكون جزءاً من أي مشروع، فهي عصية على التركيب والانحلال بسبب طبيعتها الشذرية الأساسية وكونها غير زخرفية أو رمزية تشير إلى شيء آخر غير نفسها. إن الأعمال الأخيرة تدور حول «الكلية المفتقدة»، وهي بهذا المعنى كارثية الطابع.

لكن بأي معنى هي متأخرة؟ بالنسبة لأدورنو، فإن كون الأعمال أخيرة يرتبط بكونها قادرة على تخطي ما هو مقبول وطبيعي؛ إنه لا يتخيل وجود شيء بعد تلك الطبيعة الأخيرة، فمن المستحيل تصعيد تلك

الطبيعة أو الإحاطة بها. إن بالإمكان فقط تعميقها. يكتب أدورنو في كتابه «فلسفة الموسيقى» أن شوينبيرغ يطيل حالات عدم التطابق والسلب والتوقف وعدم الحركة التي وجدناها في أعمال بتهوفن الأخيرة.

إن ما يجعل أسلوب بتهوفن الأخير ساحراً بالنسبة لأدورنو هو أنه يقع في قلب الموسيقى الحديثة الخاصة بعصرنا. في فيديليو - العمل الجوهري الممثل للمرحلة المتوسطة - تبدو فكرة الإنسانية واضحة جلية، مصحوبة بفكرة العالم الأفضل. إن أسلوب بتهوفن الأخير يبقي الجدل الهيجلي على مبعدة، ومن ثمّ فإنه يقوم بتحويل الموسيقى من «شيء شديد الأهمية إلى شيء غامض وملغز - حتى بالنسبة لنفسه». إنه يقف ضد النظام البورجوازي الجديد، وحسب فهم أدورنو فإنه يتنبأ بفن شوينبرغ الأصيل والجديد، الذي «لا تطلب موسيقاه المتقدمة العون من أحد وتصر على نسيجها الذاتي دون أن تقدم أي تنازل لما سيكون عليه مذهب الإصلاح الاجتماعي الذي رأت تباشيره عن بعد». وقد شعر، للسبب السابق، أن الموسيقى «مقيدة بالسلب النهائي والحاسم». من هنا يبدو أسلوب بتهوفن الأخير، المنعزل والوحشي والغامض، نموذجاً بدئياً للشكل الجمالي الحديث.

إن الأسلوب المتأخر، وكل ما يتعلق بالتأملات الجسورة والمنعزلة الباردة لوضع فنان مسن، يبدو لأدورنو مظهراً أساسياً من مظاهر علم الجمال، وجزءاً لا يتجزأ من عمله كفيلسوف ومُنظر في النقد. (إن قراءتي الشخصية لأدورنو، بتأملاته عن الموسيقى التي تقع في القلب من عمله، ترى أنه يحقن الماركسية بمصل قوي للغاية يستطيع تذويب قوته المهتاجة تماماً. وليست الأفكار الخاصة بالتقدم والوصول إلى الذروة في الماركسية هي ما يتقوض فقط نتيجة نظراته المزدرية العنيفة القاسية، بل أي شيء يقترح الحركة كذلك). يستخدم أدورنو، في

شيخوخته وهو يرى الموت يتقدم نحوه وسنوات البداية الواعدة أصبحت خلفه،نموذج بتهوفن الأخير ليحل مشكلته مع النهاية. لكن النهاية هي شيء متحقق بذاته، وليست تحذيراً أو هاجساً داخلياً أو محواً وإلغاءً لشيء آخر. إن اقتراب المرء من المرحلة الأخيرة يعني الوصول إلى النهاية وهو واعٍ تماماً، محتشد بالذكريات، ومدرك تمام الإدراك للحاضر (حتى ولو تم ذلك بصورة خارقة للطبيعة). مثله مثل بتهوفن يصبح أدورنو مشخصاً لحالة الوصول إلى النهاية، معلقاً مبكراً وفضائحياً، وحتى كارثياً، على الحاضر.

هناك تشديد في الأسلوب الأخير لا على مجرد التقدم في العمر، بل على زيادة الإحساس بالانفصال والعزلة والمنفى والمفارقة. إن المفارقة هي بالضبط ما يسم عمل أدورنو الإيطالي لامبيدوزا، رغم أن عمل لاميبدوزا المفرد العظيم «الفهد» سهل المنال بالنسبة للجمهور البعيد عن أدورنو. ومع ذلك، فإن لامبيدوزا هو من بين ممارسي الأسلوب الأخير الذين يشكلون، كما أظن، اهتماماً خاصاً بالنسبة للقارئ الحديث.

لم يبدأ الأرستقراطي الصقلي جيوسيبي توماس (1896 - 1957) عمله على «الفهد» إلا في فترة متأخرة من حياته. لقد كان خائفاً ربما من ردود الفعل السيئة في بلاده، وغير راغب كذلك في الدخول في منافسة مع الكتاب الآخرين. ويظن كاتب سيرته الذاتية بالإنجليزية ديفيد غيلمور أنه بدأ العمل على الكتابة بسبب إحساسه أنه، «بوصفه سليلاً أخيراً لطبقة النبلاء القدماء التي تأوج انقراضها الاقتصادي والفيزيائي في شخصه»، سيكون الفرد الأخير في العائلة الذي لديه «ذكريات أساسية»، أو أنه سيكون الشخص الوحيد الذي بمقدوره نفخ الحياة في «العالم الصقلي المتفرد» قبل أن يختفي. لقد كان مهتماً،

ومحبطاً في الوقت نفسه، بعملية الانحطاط والتدهور، وكان من علامات ذلك فقدان العائلة لأملاكها - بيت سانتا مارغاريتا (دونافوغاتا في الرواية) وقصر في باليرمو.

لقد رفض العديد من الناشرين رواية لامبيدوزا الوحيدة «الفهد» قبل أن تنشرها منشورات فيلترينيللي في شهر تشرين أول 1958، أي بعد عام واحد من وفاة لامبيدوزا، وتجعل منها من بين الأعمال الأكثر مبيعاً على مدار سنوات وسنوات. ظاهرياً لا تبدو رواية «الفهد» عملاً تجريبياً. إن تجديدها الأساسي على الصعيد التقني يتمثل في كون سردها يتألف من انقطاعات، من سلسلة من الشذرات أو الأحداث المنفصلة نسبياً، غير المترابطة، لكن المشغولة بحرفية عالية حيث يتمحور كل منها حول تاريخ، وفي بعض الأحيان حول حدث كما في الفصل السادس المعنون «حفل راقص: تشرين ثاني 1862»، وهو بالتأكيد المشهد الأطول والأكثر شهرة وتعقيداً في فيلم فيسكونتي المأخوذ عن الرواية والمنفذ عام 1963. تعطي هذه التقنية لامبيدوزا قدراً من التحرر من متطلبات الحبكة، التي تتسم بقدر من البدائية، ممكنة إياه من العمل على الذكريات والأحداث المستقبلية التي تشع من الوقائع البسيطة في السرد (هبوط الحلفاء في صقلية عام 1944 على سبيل المثال).

«الفهد» تحكي قصة أمير سالينا العجوز الصقلي دون فابريزيو، عم المؤلف الأكبر، وهو رجل عظيم يفقد أراضيه الكثيرة ويشعر بالموت يتقدم نحوه. إنه عالم فلك عملاق ينفق وقته على العناية بزوجته وبناته الثلاث غير الراضيات وولدين متوسطي العمر. إن ابن أخيه المندفع المفعم بالحياة تانكريدي هو متعته الوحيدة. وقد وقع تانكريدي في حب أنجيليكا ابنة التاجر بارفينو الجميلة. تقع أحداث القصة أثناء حملة غاريبالدي لتوحيد إيطاليا، وهي فترة تمثل السقوط الأخير للنظام

الأرستقراطي القديم الذي يعد الأمير ممثله الأخير والأكثر نبالة. وعندما يزور الدون كالوجيرو الأمير، وملاحظاته حول ملابسه وحمامه، وتأملاته حول المستقبل. في الوقت نفسه يعطي كالوجيرو الفرصة ليتحدث مبالغاً حول ماضيه بحيث يبدو المغامر المحلي غير الجذاب، لعيني القارئ، وهو يختلق تقليداً عائلياً خاصاً به (فهو يخبر الأمير أن ابنته انجيليكا هي في الحقيقة بارونة سيدار ديل بيسكوتو) لكي يخطب ود ابن أخي الأمير المفعم بالحياة. ثم يعالج لامبيدوزا مستقبل تانكريدي المزدهر، وتدهور حال إرث سالينا، وبنوع من التفكير المتأخر يسمح بتذكير الأمير بمستخدمه المسكين دون تشيكيو الذي كان حبسه في غرفة السلاح ليمنع شيوع سر خطبة تانكريدي قبل إتمامها. ثمة بعض التفاصيل هنا وهناك، فبعد أن يصف المؤلف محن تانكريدي وحظوظه وحظوظ عائلته يتباهى قائلاً كأمير: «إن نهاية كل هذه الكوارث.. هي تانكريدي. هناك أمور خاصة يعرفها أناس مثلنا؛ ولربما يكون من المستحيل أن يحقق ولد مثله هذا التميز، والرهافة والسحر، دون أن يتحدر ذلك من أجداده الذين تقلبت بهم الحياة من حال إلى حال». مثل هذه المقاطع تضفي على الأحداث غناها الاستعماري والأدبي، وهذا بالطبع ما تحاول الرواية إيصاله إلى القارئ: إنه عالم عظيم - وحتى مترف - لكن هناك ذلك الامتياز الموصول به، أو لنقل بدقة أكثر: الذي أوجده، مما يتعذر بلوغه من الكآبة والسوداوية المرتبطة بالهرم والفقدان والموت.

إن الإحساس العارم بالموت الذي يغلف رواية «الفهد» يذكر بالمقاطع الأخيرة من «البحث عن الزمن الضائع»، خصوصاً ذلك المقطع الذي يتحدث عن عودة مارسيل إلى باريس التي تبدو محطمة هرمة بعد الحرب العالمية الأولى. لكن لامبيدوزا، على عكس بروست، لا يقترح

نظرية للفن المُخلّص في نهاية عمله. في اللحظات الأخيرة من مرض الأمير وموته يرقد الرجل في فندق رث بال بباليرمو، منهكاً من رحلة عودته من نابولي حيث ذهب ليراجع طبيباً مختصاً. كانت كونتشيتا وفرانتشيسكو باولا، أي ابنته الكبرى وابنه الشاب، في رفقته، وكذلك محبوبه الأثير إلى نفسه تاكنريدي. كان الوقت شهر تموز من عام 1883: الأمير في الثالث والسبعين من عمره. لا شيء مما يحدث يحمل في ثناياه أدنى إشارة إلى الخلاص، أو إلى أية مهمة فنية من ذلك النوع الذي رفع مارسيل من صاحب الأرض الكسول إلى مستوى الكاتب الملتزم. إن دون فابريزيو ممتلئ بوعي أنه الأخير من أبناء سالينا: «كان وحيداً، رجلاً محطماً يمتطي طوفاً جانحاً تتقاذفه أمواج جامحة». وكل ما خلفه هو سيل من الذكريات، لكن ذلك أيضاً يتقوض بسبب إحساسه أنه الشخص الأخير الذي يعرف عن تلك الذكريات. إن الكفاءة الوحيدة التي تملكها هذه الصورة الكئيبة القاتمة تتمثل في اهتمام الأمير العلمي بالطبيعة، بالنجوم بصورة خاصة والتي تسحبه بعيداً، وبصورة مؤقتة، عن سكرات موته وتسلمه لإيقاعات أمواج المحيط الشاملة التي تبدو رسولته، في نوع من لمسة العبقرية الأخيرة، هي الجميلة، لكن غير المسماة الآن، أنجيليكا التي أصبحت نموذجاً للحسية الأنثوية المعممة. إن حضورها المفاجئ غير المتوقع إلى جانب سريره مصمم ليطلق عاطفته المحبوسة تجاهها، ويسلمه بدوره إلى نهايته الطبيعية.

إن التحلل الاجتماعي، وفشل الثورة، والجنوب العقيم غير القادر على التحول، شديدة الوضوح في كل صفحة من صفحات الرواية. لكن ما لا نعثر عليه في الرواية، وهو شيء متقصد بالطبع، هو حل سؤال الجنوب كما اقترحه غرامشي. تقترح مقالة غرامشي التي كتبها عام 1926 أن وضع الجنوب البائس يمكن التخفيف منه فيما لو تم ربط

بروليتاريا الشمال بفلاحي الجنوب بحيث يصبح لهاتين المجموعتين جغرافياً، المضطهدتين اجتماعياً، مشروع عام مشترك، ومن هنا، وعلى العكس مما هو سائد سيكون هناك بعض الأمل، والتجديد، والتغيير الخلاق؛ وسوف لا يكون الجنوب تشخصياً لحالة التحلل والانهيار التي تقدمها، على نحو شديد القوة، رواية لامبيدوزا.

ومع ذلك، فإن لامبيدوزا ينفي بإصرار تشخيص غرامشي ووصفته العلاجية إذ من الصعب الافتراض - علاوة على الإشارات العديدة إلى الموت والتحلل والتداعي والعجز في كل صفحة تقريباً - أن الرواية صممت بوصفها عقبة عظيمة في وجه التخفيف من حالة الفوضى والتشوش في الجنوب الإيطالي. تكمن المفارقة في أن هذا النفي المتضمَّن في الأسلوب الأخير معروض في شكل مقروء تماماً: ليس لامبيدوزا أدورنو أو بتهوفن اللذان يعمل أسلوبهما الأخير على تقويض شعورنا بالمتعة، متملصين بضراوة من أية محاولة للتوصل إلى فهم بسيط من أي نوع. على الصعيد السياسي، فإن لامبيدوزا على الضد تماماً من غرامشي: إن الأمير يتبنى نظرية تشاؤم العقل والإرادة. إن الكلمات الأولى التي تتفتح بها الرواية هي ذاتها التي تختتم بها صحيفة روزاري، والتي يترنم بها الأب بيروني: «في هذا الوقت وهذه الساعة نحن بلاد ميتة»، وهو الأمر الذي نعثر عليه بوصفه نبرة الكتابة كله. الحدث الأول الذي يصفه لامبيدوزا هو اكتشاف جثة جندي في الحديقة. إنها ساعة الموت، من وجهة نظر الأمير، فلا شيء البتة يستطيع أن يؤثر في مسار الشلل والانحدار والتحلل الذي يغلفه وعائلته وطبقته. باختصار، فإن «الفهد» هو الجواب الجنوبي على السؤال الجنوبي دون تركيب أو تصعيد للحالة أو أي أمل. يخبر دون فابريزيو تشيفاللي، الرسول الآتي من تورين ليعرض على الأمير قبول مقعد في مجلس الشيوخ، أن: «أبناء

صقلية لا يرغبون في التحسن لسبب بسيط هو أنهم يعتقدون أنهم كاملون؛ إن زهوَّهم وغرورهم أقوى من بؤسهم؛ وكل اجتياح من قبل الغرباء، أو السكان الأصليين من أبناء صقلية، أو رغبة في الاستقلال، يتسبب في إفساد وهمهم بأنهم كاملون، ويعرض للخطر انتظارهم القانع للاشيء؛ إنهم، بعد أن داستهم شعوب عديدة، يعتقدون أن لديهم ماضياً إمبراطورياً يمنحهم الحق في جنازة عظيمة».

هل تعتقد يا تشيفاللي حقاً أنك أول شخص حلم بدفع صقلية في مجرى التاريخ الكوني؟

يتحدث الأمير عن المحاولات المتعددة التي قام بها. «لكن من يدري الآن إلام انتهت تلك المحاولات! لقد رغبت صقلية في النوم رغم النداءات التي تلقتها؛ فما الذي يجبرها على سماع تلك النداءات ما دامت هي نفسها غنية، وحكيمة ومتحضرة وأمينة صادقة، إذا كانت تثير الإعجاب والحسد من الجميع، إذا كانت، وبكلمة واحدة، كاملة؟».

مهما كان الذي يُعرض جالباً الآثار حسنة، واعداً بالتطور والتغيير الحقيقي، فإنه يرفض بوصفه تدخلاً خارجياً. (إن الأمير يعلق ذاهلاً على موضوع الكمال الإنساني بعامة كما عرض له برودون وماركس، مشيراً إلى الأخير بوصفه «اليهودي الألماني الذي نسيت اسمه».) إن شمس صقلية التي تصفع الناس دون رحمة، والتلال القاحلة والسهول الواسعة، والقلاع الجليلة والحصون المهدمة هي جميعاً حقائق ثابتة غير قابلة للتغير، وتلك الحقائق هي التي طبعت المجتمع الصقلي لا الجهود والمحاولات السياسية التي تخيلها غرامشي.

إن الأجيال تتطور بالضرورة، وإذ يموت النظام القديم، الذي يمثله الأمير، فإن التناقضات السياسية والاجتماعية تتعاظم، ويصبح من الصعب احتواؤها أو التعامل معها بوصفها تاريخاً شخصياً. تتمثل

مظاهر الأسلوب الأخير في رواية لامبيدوزا في كونها تقوم بتحويل الحدث الشخصي إلى حدث جماعي موشك على الوقوع: إنها لحظة تتجلى فيها البنية والحبكة بصورة فاتنة ومثيرة، لكنهما ترفضان بإصرار السير معاً إلى النهاية. ليس لدى الأمير ابن يصلح لكي يخلفه؛ إن خليفته الروحي الوحيد هو ابن أخيه اللامع، وهو شاب يتمتع بقدر من الانتهازية واستغلال الآخرين، وهما أمران يتبقلهما الأمير لكنهما ينفّرانه في النهاية من ابن أخيه. يقول تانكريدي مخالفاً عمه الرأي: «إذا كنا نرغب في أن تظل الأمور على حالها فإنها في الحقيقة ستخالف توقعاتنا وتتغير». إن تانكريدي يشبه في آرائه ابن أخي نابليون في عمل ماركس «الثامن عشر من برومير»، وهو رجل يعتمد ارتقاؤه الاجتماعي على استغلاله لطبقة من الناس مثل حميه كالوجيرو: الذي يرغب بدوره في الارتباط بالطبقة الأرستقراطية مدخلاً له إلى عالم السلطة. أما وريث الأمير الآخر، الموثوق أكثر إلى حد ما، فهو ابنته الصارمة كونتشيتا التي لم تستطع، حتى بعد مرور نصف قرن تقريباً، أن تسامح تانكريدي بسبب افتقاره للكياسة وعدم احترامه للكنيسة. ومع أنها تعيش بعد وفاة والدها وتانكريدي فهي لا تمتلك الذكاء أو احترام الذات غير العادي، إلى حد التجريد، الذي كان يمتلكه الفهد العجوز: إن لامبيدوزا يعالج شخصيتها في الرواية بقسوة. إن أحب شيء إليها هو كلب والدها الذي يحنط بعد موته، حيث تنتهي الرواية باكتشاف الابنة المفاجئ «للفراغ الداخلي» الذي يرمز له جلد الكلب:

«بينما كانت جثته تسحب كانت عين الكلب الزجاجية تحدق نحوها بعار الأشياء الوضعية المتروكة على أمل التخلص منها في النهاية. وما ظل من بنيديتشو بعد دقائق قليلة رمي في الزاوية التي يتردد عليها الكناس كل يوم. وبعد رميه من النافذة استعاد ما تبقى من الكلب شكله

للحظة؛ في الهواء بدا شكل حيوان راقص يدب على أربع بلحية طويلة، ورجله الأمامية اليمنى بدت مرفوعة كلعنة. ثمّ استقر ذلك كله مطمئناً فوق كومة صغيرة من الغبار الشاحب».

إن هذا النوع من التحلل والانحطاط الحرفي المفاجئ، لكي لا نقول الكارثي، يثير في الحال سؤالاً حول من، أو ماذا، يحاول لامبيدوزا تمثيله هنا. عن أي تاريخ، وتاريخ من يتحدث في النهاية؟ إن معرفة بسيطة بحقائق حياة لامبيدوزا غير المثيرة، وكونه لم ينجب أطفالاً، تدفع المرء إلى افتراض أن الرواية تعبر، بصورة من الصور، عن موت إيفان إلليتش الصقلي، وهو ما يخفي بدوره باعثاً قوياً متعلقاً بالسيرة الذاتية للمؤلف. إن الفرد الأخير في سالينا هو بالنتيجة لامبيدوزا الأخير الذي تحتل سوداويته الخاصة المتعهدة بعناية، والتي لا تتضمن أي قدر من رثاء الذات، مركز الرواية، مرتحلة في الوقت نفسه عبر تاريخ القرن العشرين الممتد، محدثة نوعاً ما المفارقة التاريخية المتأخرة التي تتسم بالمصداقية اللافتة ومبدأ الزهد غير المثمر الذي يستبعد العاطفية المفرطة والنوستالجيا. لكن الشيء الذي يصعب العثور عليه في العمل هو الارتباك بشأن الفردية غير النادمة. ويبدو أن لامبيدوزا، بعد أن وصل سن الشيخوخة، لم يرغب في التمتع بالنضج والهدوء المفترضين المصاحبين لها، أو بالأنس واللطف والصفاء الخاص بالتقدم في العمر. ومع ذلك، فإننا لا نعثر على أي شيء ينكر الموت أو يتجنب الإشارة إليه؛ على النقيض من ذلك، فإن الكتاب يعود مراراً وتكراراً إلى ثيمة الموت التي يتم تصعيدها إلى حد المفارقة كما يرتفع المؤلف باللغة والشكل إلى حالة من السمو والجلال للتعبير عن النهاية الدنيوية.

في الوقت نفسه، فإن القارئ غالباً ما يشعر بأن ثمة شيئاً لم يقل أو أنه بقي صعب البلوغ. على سبيل المثال، فإن الرجلين عندما يتعرفان

على بعضهما فإن كالوجيرو الفج، لكن الحاد الذهن، يرى في الأمير: «طاقة خاصة مع ميل إلى التجريد، مزاجاً يبحث عن شكل للحياة داخل نفسه لا فيما يمكن أن ينتزعه من الآخرين». إننا نتلقى هنا عدداً من الحدوس: غرور الأمير غير العادي، تحفظه، شدة حساسيته وافتقاره إلى الطمع، وفوق ذلك كله «طاقة التجريد» التي لا تنضب (ولربما لا تهزم) لديه، والتي تترك انطباعاً قوياً في نفس كالجيرو. ومن الواضح أن غاية هذا المقطع يستمد أثره العميق الخاص بالأسلوب الأخير من الوصف المتواتر للموت والتداعي والانحطاط الذي يحيط به، رغم أنه لا يستطيع التأثير على كمال الأمير وسمو ذاته، حتى ولو كان الرجل يقترب من النهاية.

إن نظير لامبيدوزا الشعري هو الشاعر الإسكندري الإغريقي قسطنطين كافافي الذي لم يُنشر أي شيء من شعره على هيئة كتاب إلا بعد وفاته عام 1933. وقد رغب كافاكي أن تحفظ 154 قصيدة من شعره، وهي جميعاً قصيرة بمعايير شعر القرن العشرين، وكل واحدة منها محاولة للتوضيح أو ذاك الذي يخص العالم الهلليني الواسع. ومن بين مصادره المتكررة بلوتارك؛ لكنه يعتمد كذلك على شكسبير، وكان مسحوراً بـ جوليان المرتد. إن الإسكندرية تلازم شعره من البداية إلى النهاية. ومن بين أشعاره المبكرة قصيدة بعنوان «المدينة»، وهي حوار بين صديقين، الأول (ولربما يكون الحاكم السابق) يندب حظه بوصفه سجين اللامسمى، لكنه يتوجه، بكل وضوح، قاصداً ميناء المدينة المصرية:

إلى متى سأترك عقلي يتشكل في هذا المكان؟
أينما أتوجه، وحيثما أنظر،
أرى خرائب سوداء من حياتي،

هنا حيث أنفقت سنوات عديدة،
ضيعتها، ودمرتها تماماً.

أما المتكلم الثاني في القصيدة فإنه يجيب بلهجة باردة قاطعة لا لبس فيها تحدد تماماً المدى الضيق والتجرد الرواقي الذي يميز أسلوب كافافي:

لن تجد بلداً آخر، لن تجد
شاطئاً آخر.
سوف تظل هذه المدينة تلاحقك.
ستمشي في الشوارع نفسها، وتدركك الشيخوخة
في الأحياء نفسها، وسيدب الشيب
في رأسك في البيوت التي تسكنها نفسها.
سوف تنتهي دوماً إلى المدينة نفسها، فلا تأمل
بأشياء في أماكن أخرى:
لا سفينة في انتظارك، لا طريق.
الآن وقد خرَّبت عمرك في
هذه الزاوية الصغيرة الضيقة،
تكون قد خربته في كل مكان آخر من هذا العالم.

ليس المكان وحده ما يأسر المتكلم، بل الفعل المتكرر الذي يدفعه قدره نحوه.

يتعامل كافافي مع قصيدتيه «المدينة» و«المزربان» بوصفهما تمهدان السبيل إلى شعره الناضج. في قصيدة «المزربان» ثمة متكلم يخاطب رجلاً آخر يفكر بمغادرة الإسكندرية للبحث عن وظيفة جديدة في الأقاليم التي يحكمها الملك آرتاكسيركسيس. وعلى عكس النجاح الذي يأمل في تحقيقه فإن شبح الإسكندر يذكره على الدوام:

إلى أشياء أخرى تتوق روحك، وتتوجع
لأمور أُخَر:
إلى مديح ديموس والسفسطائيين،
ذلك الهتاف الصعب المنال، الذي لا يقدر بثمن –
إلى الساحة الإغريقية والمسرح، وأكاليل الغار.
آرتاكسيركيس لا يملك هذه الأشياء ليمنحها لك،
لن تجد أياً من هذه الأشياء لدى المرزبان،
لكن بدون هذه الأشياء أية حياة ستعيش؟

رغم محدودية عالمها – الذي وصفه إي. إم. فورستر يوماً بأنه قائم على «القطن، وأكوام البصل والبيض، والمكان الرديء التخطيط والبناء، فيما تنفجر مجاريه في كل اتجاه» – فإن الإسكندرية تحمل في داخلها الوعد الذي لم يستطع كافافي العيش بدونه، حتى ولو كان الوعد سينتهي إلى الخيانة وخيبة الآمال.

يحتفل شعر كافافي على الدوام بالمكان المديني حيث يوحِّد بين الأسطوري – بنبرته السوداوية الخفيضة المفارقة المتحررة من سحر الأشياء – والنثر اليومي. لكن حين نحاول موضعة كافافي في مصر خلال نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فسوف نفاجأ إلى حد كبير بمدى فشل عمله في ذكر أي شيء عن العالم العربي الحديث. إن الإسكندرية هي إما أن تكون ذلك المكان المجهول الاسم الذي تقع فيه أحداث حياة الشاعر (البارات، والغرف المستأجرة، والمقاهي، والشقق التي كان يلتقي فيها عشاقه)؛ أو أنه يصورها كما كانت في يوم من الأيام: تلك المدينة التي تنتمي إلى العالم الهلليني الذي توالت عليه الإمبراطوريات المتعاقبة والمتداخلة: روما، واليونان، وإسكندرية ما قبل بيزنطة وما بعدها، ومصر البطليموسية وفي زمن الإمبراطورية العربية.

ورغم كون الشخصيات في القصائد مختلفة في جانب آخر، فإنها تُرى في ضوء اللحظات الهاربة، التي قد تكون أساسية في بعض الأحيان، من حياة تلك الشخصيات: إن القصيدة تكشف عن اللحظة اليومية وتكرسها قبل أن يقوم التاريخ بإقفالها المشهد حيث تضيع تلك اللحظة بالنسبة لنا إلى الأبد. إن زمن القصيدة، الذي لا يدوم سوى برهة محددة في الزمن، يقع على الدوام خارج الراهن، أو بموازاته، حيث يعالجه كافافي بوصفه مقطعاً ذاتياً من الحاضر. كما أن اللغة، وهي إغريقية رفيعة كان كافافي واعياً بأنه الممثل الحديث الأخير لها، تضيف بعداً خاصاً إلى الطبيعة المقتصدة الجوهرية الخالصة للشعر. إن قصائد كافافي توجد شكلاً من عيش الحد الأدنى بين الماضي والحاضر، كما أن خياره الجمالي الخاص بعدم الإنتاج، المعبر عنه في شعر يتسم بغياب الاستعارات واللغة النثرية التي تخلو من الإيقاعات تقريباً، يولّد إحساساً بالمنفى الدائم الذي يقع في قلب عمله.

في عمل كافافي، إذاً، لا يجيء المستقبل أبداً، وإذا جاء فإنه يبدو وكأنه حدث من ثمّ لا داعي لحدوثه. إن العالم الداخلي الضيق الذي يتكون من التوقعات الصغيرة المحدودة أفضل من المشروعات الضخمة التي يخيب أمل المرء في العادة بشأنها وسرعان ما تنتهك. من بين القصائد الأكثر كثافة في عمل كافافي «إيثاكا» التي تبدو وكأنها تخاطب أوديسيوس الذي نعرف وقائع رحلة عودته إلى البيت وشوقه إلى بينيلوب مقدماً، ومن ثمّ فإن ثقل «الأوديسة» ينوء فوق كل سطر من سطور القصيدة. لكن ذلك، على أي حال، لا يحول دون الاستمتاع بالقصيدة:

لتكن هناك صباحات صيف كثيرة
تشعر فيها بالسعادة، فأية متعة

تشعر بها عندما تطأ موانئ تراها لأول مرة؛
لتتوقف في محطات تجارية فينيقية
وتشتري أشياء جيدة وجميلة،
أصدافاً ومرجاناً، كهرماناً وأبنوساً،
عطراً حسياً من كل نوع

لكن كل متعة من المتع يجري تعيينها ببراعة، قبل الشروع في أي شيء، بعبارات المتكلم في القصيدة. إن إيقاعات القصيدة الختامية تعيد اكتشاف إيثاكا لا بوصفها هدفاً أو وجهة يقصدها البطل المشدود إلى البيت بل كتحريض لكي يتمم رحلته («لقد منحتك إيثاكا رحلة جميلة./ لولا إيثاكا ما كنت ارتحلت./ ولا شيء تبقّى لديها لتمنحك إياه الآن»). وهذا ما يجعل إيثاكا نفسها متحققة ومجردة من الوعد، عاجزة عن اجتذاب البطل أو حتى خداعه في الوقت الذي يتحدد مسار الرحلة والعودة منها في سطور القصيدة. إن إيثاكا نفسها، وهي موثقة إلى ذلك المسار المحدد، تكتسب معنى جديداً لا كمكان بعينه بل كصنف من التجارب (إيثاكات عديدة) تجعل الفهم الإنساني ممكناً:

إذا وجدتها فقيرة فإن إيثاكا لن تكون خدعتك.
حكيماً ستصير، محتشداً بالتجارب
سوف تفهم آنذاك ما تعنيه الإيثاكات جميعها.

إن شكل العبارة في «سوف تفهم آنذاك» تدفع القصيدة باتجاه تحققها الأخير، تاركة المتكلم، الذي لا يقوم بأي فعل هو نفسه، يقف في الخارج، أعزل بلا حول أو قوة. كأن إيماءة كافافي الشعرية الأساسية هي إيصال المعنى إلى شخص بعينه في الوقت الذي ينكر فيه استحقاقه كنوز ذلك المعنى هو نفسه: إنه شكل من المنفى يعيد استنساخ عزلته الوجودية في الإسكندرية الفاقدة هللينيتها منتظرة في قصيدة كافافي

الشهيرة «في انتظار البرابرة» وقوع الكارثة. لكن تلك التجربة سرعان ما تتبدد إذ ندرك أنه «لم يعد هناك برابرة»، ومع ذلك فإن المتكلم في القصيدة يشير، بنوع من رثاء الذات والانتقاص من شأنها، إلى أن «أولئك الناس كانوا نوعاً من الحل». إن القارئ يُمنح فضاء شعرياً غامضاً لكنه محدد بعناية حيث يستطيع أن يسترق السمع أو يفهم بصورة جزئية فقط ما يحدث في الحقيقة.

إن من بين أعظم إنجازات كافافي قدرته على جمع الأطراف المتباعدة في تجربة النهاية والأزمة الفيزيائية والمنفى من خلال أشكال وأوضاع مختلفة، وعلاوة على ذلك كله بأسلوب يتسم بالخلق والإبداع المميزين والرصانة الأنيقة اللافتة. غالباً، وليس دائماً، ما يوفر تاريخ الإسكندرية لكفافي وقائع من هذا النوع كما في قصيدته العظيمة «الله يتخلى عن أنطونيو» المستمدة كواقعة من حياة يرويها لوتارك. يخاطب المتكلم البطل الروماني وهو يواجه فقدان وظيفته، وانهيار خططه، وفي النهاية سقوط مدينته: «قل وداعاً لها، للإسكندرية التي تفقدها». إن المتكلم يطلب من أنطونيو أن يضع جانباً العزاء الحسي، بكل ما يحمله من ندم رخيص وخداع فقير للنفس. وبدلاً من ذلك، فإنه يدعوه بقسوة لكي ينخرط في تجربة رؤية الإسكندرية كمشهد مفعم بالحيوية شارك هو يوماً في صنعه لكنه، مثله مثل كل وقائع الزمن، يبدو الآن وهو يبتعد عنه:

لأن ذلك من حقك أنت يا من أعطيت هذا النوع من المدن،
اذهب برباطة جأش إلى النافذة
واصغ بلهفة عميقة،
لا بأنين الجبان وذرائعه؛
اصغ – إلى الأصوات، فتلك هي متعتك الأخيرة،

إلى الموسيقى الفاتنة للموكب الشديد الغرابة،
وقل وداعاً لها، للإسكندرية التي تفقدها.

إن مما يضاعف أثر هذه السطور المدوخة هو أن كافافي يفرض على أنطونيو صمتاً تاماً، ولربما نهائياً، بحيث يمكنه أن يسمع للمرة الأخيرة نغمات «الموسيقى الفاتنة» التي يفقدها: إن التقاء الصمت التام والصوت المُوقع الممتع يجري التعبير عنه، بصورة مدهشة، بكلمات محايدة تنتمي إلى النثر اليومي.

قبض فورستر، بحديثه عن كافافي كـ «شخص يقف دون حركة صانعاً زاوية حرجة مع الكون»، على الأثر الغريب المليء بالنشوة الذي يصنعه دائماً أسلوبه الأخير، بتصريحاته الصغيرة الكثيرة الوساوس التي تنتزع من المجهول. في واحدة من أفضل قصائد كافافي «ميريس: الإسكندرية 340 ميلادية»، يحضر المتكلم جنازة شريكه الرائع في المشرب ميريس، وهو شخص مسيحي يعاد خلقه من الموت بوصفه موضوعاً لاحتفال كنسي متقن. إن المتكلم يخشى فجأة أن عاطفته تجاه ميريس خدعته ويفر هارباً من «البيت الرهيب»:

اندفعت خارجاً من البيت الرهيب
اندفعت قبل أن تأسرني ذكرى ميريس
قبل أن تنتزعها مني مسيحيتهم.

ذلك هو امتياز الأسلوب الأخير: إن لديه القدرة على تبديد السحر وتحقيق المتعة دون أن يلجأ إلى حل التعارض القائم بينهما. إن ما يبقي على التوتر بينهما، كقوتين متساويتين تشدان في اتجاهين متعاكسين، هو ذات المؤلف الناضجة المتجردة من الغطرسة والتباهي، التي لا تخجل من الاعتراف بخطئها أو الثقة المتواضعة التي اكتسبتها بفعل الشيخوخة والمنفى.

التلفيق، الذاكرة والمكان(*)

شهد العقد المنصرم اهتماماً متزايداً بمجالين متداخلين من مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ هما الذاكرة والجغرافيا. أو، بصورة أدق، دراسة الفضاء الإنساني. وقد ولّد كل من هذين المجالين قدراً بالغاً من الأعمال اللافتة التي خلقت حقولاً جديدة من البحث والاستقصاء. فعلى سبيل المثال، اتسع الاهتمام بالذاكرة ليشمل أشكالاً من الكتابة بتزايد انتشارها كالمذكرات الشخصية والسيرة الذاتية، التي لم يبق كاتب من كتّاب القصة المشهورين إلاّ وحاولها، فضلاً عمّا فاض به الأكاديميون والباحثون والشخصيات العامة، وغيرهم، ولم يبق الولع القومي بالذكريات والاعترافات والشهادات عند مستوى الاعترافات العامة والعلنية - كما هو الحال في فضيحة كلينتون ولوينسيك - بل تعمق في دراسات عديدة تناولت معنى الذاكرة الجمعية، وأسهب في دراسة أمثلة عليها وتحليلها، فضلاً عن تناول عدد هائل من الأحداث التاريخية التي تجسّدها. ويبقى طيف هذه الدراسات قد اشتمل، في هوامشه، على تقصٍ جدِّي ومرير لصدق مذكرات بعينها ومدى موثوقيتها، كما اشتمل، في المقابل، ومن الطرف الآخر الأكثر رصانة،

(*) إدوارد سعيد: «التلفيق، الذاكرة والمكان»، ترجمة: رشاد عبد القادر، مجلة «الكرمل»، العدد (71.70)، ربيع 2001م.

على تحليل أكاديمي لافت لدور التلفيق في مسائل كالتراث والخبرة التاريخية الجمعية.

وسنعرض هنا بعض الأمثلة التي أثارت جدلاً حاداً، لا بل مرجعاً؛ من نوع:

هل كانت يوميات آنا فرانك، يومياتها حقاً، أم أن الناشرين وأفراد أسرتها وغيرهم قد تلاعبوا بها، كما نُشرت، لإخفاء الاضطرابات في حياتها المنزلية؟ وقد دار في أوروبا جدلٌ عنيفٌ حول الهولوكوست غالباً ما كان لاذعاً؛ إذ ترافق مع سلسلة كاملة من الآراء عمّا حدث، وسببه، وما يكشفه الهولوكست عن طبيعة ألمانيا، وفرنسا، والعديد من الدول الأخرى التي تورطت فيها. فقد كتب باحث الكلاسيكيات الفرنسي المشهور بيير فيديل ناكيه منذ عدة سنوات خلَتْ كتاباً مهماً عنوانه «سافحو الذاكرة»، يتناول فيه الفرنسيين الذين أنكروا الهولوكوست، كما طرحت محاكمة موريس بابون في مدينة بوردو منذ عهد قريب أسئلة محرجة لا تتعلق بذكريات الاحتلال فحسب، بل بمركزية الدور الذي لعبه الفرنسيون المتعاونون مع النازية، وبما قيل عن المذكرات الفرنسية الانتقائية المتعلقة بحكومة فيشي. ومن الطبيعي أن تشهد ألمانيا جدلاً واسعاً حول الشهادات المتعلقة بمعسكرات الموت ومعناها الفلسفي والسياسي، حيث كان يُنفخ فيه دروباً ليغذّيه مؤخراً نشرُ الترجمة الألمانية لكتاب دانييل غولدهاغن «جلادو هتلر الصاغرين». أما في الولايات المتحدة فثمة الغضب الذي أثاره ممثلو الثقافة الرسمية وأعضاء الحكومة بسبب مؤسسة سميشسونيان، التي تعدُ وبحق واحداً من عناوين الذاكرة الرسمية للدولة، التي مُنِعَتْ من إقامة معرض لـ «إنولا غِي»، وآخر للتجربة الأفريقية - الأمريكية. وسبق ذلك لغط شديد حول

المعرض المؤثّر الذي أقيم في الصالة الوطنية للفن الأمريكي تحت عنوان أمريكا بوصفها الغرب، بغية المقارنة بين ممثلي البلد؛ الهنود، سكان البلاد الأصليين، وشروط الحياة في أمريكا الغربية إبّان ستينات القرن الثامن عشر، حيث عرضت الطريقة التي تم بها الاستيطان القسري وتدمير الهنود وتغيير البيئة التي كانت ذات يوم بيئة ريفية مسالمة إلى بيئة مدنية ضاربة. فقد شجب السيناتور تيد ستيفنس، من آلاسكا، الأمر برمته بوصفه هجوماً على أمريكا، على الرغم من اعترافه بأنه لم يرَ المعرض شخصياً، والحال، أن الأسئلة التي تطرحها هذه الجدالات لا تقتصر على ما يتم استذكارها فحسب، بل تطاول الكيفية والشكل اللذين يتم بهما هذا الاستذكار، فالقضية تتعلق بطبيعة التمثيل المشحونة، وليس بمحتواه وحده.

تطال الذاكرة، وما يمثلها بأهمية بالغة، مسألة الهوية، القومية، القوة والسلطة. فدراسة التاريخ، سواء أكان في المدرسة أم في الجامعة - إذ تشكل أساس الذاكرة - هي أبعد ما تكون عن الدراسة الحيادية في الوقائع والحقائق الأساسية؛ بل إنها، وإلى حدّ كبير، مسعى قومي يقوم على التسليم بضرورة أن تبني فهم المطَّلع وولاءه المَرُوم للوطن، والإرث، والمعتقد، ومن المعروف، الجدال العنيف الذي دار في الولايات المتحدة عن المعايير القومية في التاريخ، حيث كان من شأن إثارة قضايا من نوع: هل ينبغي منح مزيد من الوقت لدراسة جورج واشنطن وأبراهام لنكولن في المناهج الدراسية، أن يسبب نزاعات محتدمة. وبموازاة هذه النزاعات، كما أشار هوارد زن في كتابه، كان ثمّة تشكيك في سبب تمجيد دراسة التاريخ الأمريكي مآثر الشخصيات البارزة وتجاهلها ذكر ما حدث لمآثر الشخصيات المغمورة؛ أولئك الذين مدّوا السكك الحديدية، وأقاموا المزارع، والذين كانوا ينضحون عرقاً بوصفهم أجراء

في الشركات الصناعية الضخمة مصدر قوة هذه الدولة وضخامة ثرائها. (ويتناول زن أيضاً اختلال التوازن هذا في كتابه «تاريخ شعب في الولايات المتحدة الأمريكية».[1]) ويمضي في مقالة حديثة إلى حدّ أبعد، فبناء على طلب للمشاركة في ندوة عن مذبحة بوسطن، أظهر زن أنه أراد:

أن يتناول بالبحث عن مذابح أخرى إذ يبدو لي أن تركيز الاهتمام على مذبحة بوسطن لن يكون له وقع موجع في النخوة الوطنية. وليس ثمّة طريقة ناجعة في حجب الانقسامات الطبقية والعرقية في التاريخ الأمريكي أكثر من توحيدنا انتصاراً للثورة ورموزها جميعاً (مثل كليشيهات بول ريفير التي تمثل الجنود وهم يصوبون بنادقهم نحو حشود الناس).

فقد ذكّرت الناس المجتمعين في قاعة فانيول (ذات الجدران المرصوصية، من حولنا، بصور الأجداد المؤسّسين وأبطال الجيش القوميين) أنه ثمّة مذابح أخرى، مذابح منسيّة وإنْ ذُكرَت فبشكل واهٍ، مذابح خليقة بالذكر. وقائع مهملة بوسعها أن تخبرنا الكثير عن الهستيريا العرقية وعن صراع الطبقات؛ بوسعها أن تخبرنا عن اللحظات المخزية في اتساعنا القاري وإلى ما وراء البحار، وبذا نستطيع أن نرى أنفسنا بوضوح وصدق كبيرين[2].

تنقلنا هذه التعليقات على الفور إلى قضية نوقشت مطوّلاً؛ القومية والهوية القومية، وكذلك تنقلنا إلى الكيفية التي تتشكل بها

---

[1] Sec Howard Zinn, A people's History of the Ynited States (New York, 1980).

[2] Zinn, «The Massacres of History», The Progressive 62 (Aug. 1998): 17.

ذكريات الماضي ووفقاً لفكرة محددة عمّا «نحن»، وبالتالي، عمّا «هم» عليه فعلياً. فالهوية القومية متورطة باستمرار في السرد: سرد ماضي الأمة، وسرد أجدادها المؤسّسين، وسرد الوثائق، والوقائع الأصلية، وغيرها. ولكن لم يُسلَّم أبداً بهذا السرد على أنه مجرد مسألة قص محايد للوقائع. ففي الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، تم إحياء ذكرى 1492 بأشكال متباينة تماماً، فالناس الذين اعتبروا أنفسهم ضحايا قدوم كولومبس؛ وهم الملوّنون، والأقليات، والمنتمون إلى الطبقة العاملة، أناس ادّعوا، باختصار، أنّ ذاكرتهم الجمعية متباينة عما أُحتفي به في معظم المدارس بوصفه نصراً للتقدم وتعزيزاً لمسيرة جمعية للإنسانية إلى الأمام. وبما أن العالم قد تقلّص، لنتأمل السرعة الخيالية لثورة الاتصالات، حيث وجدت الشعوب نفسها تخضع لأكثر التحولات الاجتماعية سرعة في التاريخ، أصبح عصرنا عصر بحث عن جذور؛ عصراً تحاول فيه الشعوب أن تكشف في الذاكرة الجمعية لعرقها وديانتها وطائفتها وأسرها عن ماض هو ماضيهم بقضه وقضيضه، ماض في مأمن عن نهب التاريخ وفي مأمن عن حقبة عاصفة، غير أن هذا قد أثار أيضاً نزاعاً عنيفاً، بل تسبب في إراقة الدماء. ففي العالم الإسلامي، ثمة جدل حول كيفية قراءة المرء للميراث الأرثوذكسي (سُنّه)، كالخلاف في كيفية تأويل المرء لقصص النبي، وأيٍ منها، بشكل أساسي، هي الذكريات التي أعاد بناءها المريدون والصحابة من جديد، وكيف يمكن للمرء أن يستمد صورة معاصرة للشرائع الإسلامية في المعاملة والفقه تكون مخلصة ومتوافقة مع تلك الذكريات الثمينة، المعمنة في القدم، الأصلية في الواقع. وتظهر مثل هذه الخلافات في تأويل الأناجيل المسيحية، وكذلك الأمر مع أسفار الأنبياء اليهودية. ولها تأثيراتها المباشرة على

قضايا الطائفة والسياسة في هذه الآونة. ويكمن بعضها وراء النزعات المبرّزة إعلامياً حول القيم الأسرية التي يتبجح بها المرشحون السياسيون، والفلاسفة الأخلاقيون، ووراء التوبيخ العلني.

وقد أضفى على كامل موضوع الذاكرة هذا، بوصفه مشروعاً اجتماعياً وسياسياً وتاريخياً، تعقيد آخر أشرت إليه سابقاً، أعني، دور التلفيق. ففي عام 1983 حرّر مؤرخان بريطانيان بارزان، أريك هويسباوم وتبرينس رينغر، كتاباً يضم مقالات مؤرخين مشهورين تحت عنوان «تلفيق الميراث»[1]. ولا أحاول تلخيص الأفكار المتقنة والغنية في هذه المختارات سوى القول إن ما تناوله الكتاب هو الطريقة التي شرع فيها الحكام؛ السلطات السياسية والاجتماعية منذ 1850، في خلق شعائر وأشياء زعمت بقدمها قدم الدهر؛ مثل الكِلْتيَة (التنورة) الاسكتلندية أو الدُّربار، كما في الهند، مهيئين بذلك ذاكرة مزيفة، أي، ملفقة عن الماضي بوصفها وسيلة لابتداع معنى جديد لهوية المهيمنين والمهيمن عليهم. فقد قيل عن الدُربار – والنظر إليه بوصفه «إرثاً» هو تخيل محض – أنه مهرجان رسمي ضخم تم إعداده ليُغْرَس في ذاكرة الهنود، ولو أنه قدّم للسلطات الاستعمارية البريطانية خدماته في حمل الهنود بالقوة على الاعتقاد بأن الحكم الإمبراطوري البريطاني قديم قدم الدهر. ويقول رينغر: «اعتمد أفراد العرق الأبيض في أفريقيا أيضاً على الإرث الملفق كي يستمدوا السلطة والثقة اللتين أقرّتا لهم دورهم أيضاً بوصفهم أدوات للتغيير. وعلاوة على ذلك، وبقدر ما تم تطبيقه عن عمد على الأفريقيين، اعتبر إرث أوروبا القرن التاسع عشر الملفق [كإجبار الأفريقيين على العمل على أنهم أجراء في مزارع الأسياد

[1] See The Invention of Tradition, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge, 1983).

الأوروبيين] بوصفه أداة «للتحديث».[1] ففي فرنسا الحديثة، ووفقاً لهوبسباوم، ومع زوال إمبراطورية نابليون الثالث ونشوء طبقة عاملة مسيَّسة كما برهنت كومونة باريس، اقتنعت «البرجوازية الجمهورية المعتدلة» أنه يمكنها أن تحول دون مخاطر الثورة بإنتاج صنف جديد من المواطنين ليس إلاَّ؛ «بتحويل الفلاحين إلى مواطنين فرنسيين.. (و) بتحويل المواطنين الفرنسيين جميعاً إلى جمهوريين صالحين». ومن هنا تحولت الثورة الفرنسية إلى ثورة مؤسّسية في التربية وذلك بتطوير «معادل دنيوي للكنيسة.. مشرَّب بالمبادئ الجمهورية ومضامينها». وهناك «اختلاق المراسم الجماهيرية. ويمكن تحديد تاريخ أهم هذه المراسم؛ يوم الهجوم على سجن الباستيل، على وجه الدقة في عام 1880». وإضافة إلى ذلك هناك «إنتاج بالجملة للنصب التذكارية الشعبية»، وهي على نوعين أساسيين؛ أولهما صور الجمهورية نفسها مثل صورة ماريان، وثانيهما صور «شخصيات ملتحية لأيّ امرئ تتخيّره الوطنية المحلية بوصفه شخصية بارزة».[2]

وبعبارة أخرى، إن اختلاق الإرث هو ممارسة كثيراً ما استغلتها السلطات بوصفها أداة حكم في المجتمعات ذات التجمعات البشرية، ومع تفكك أواصر الوحدات الاجتماعية الصغيرة؛ مثل القرية والأسرة، وجدت السلطات نفسها بحاجة لأن تبتدع طرقاً أخرى تربط بها بين أعداد ضخمة من الناس، فاختلاق التراث هو منهج لاستخدام الذاكرة الجمعية بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي

---

[1] Ranger, «The Invention of Tradition in Colonial Africa», in ibid., P. 220

[2] Hobsbawm, «Mass – Producing Traditions»: Europe, 1870 – 1914. 271 -272

القومي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب توظيفي بكل ما في الكلمة من معنى. ومن هنا، ليست الذاكرة بالضرورة ذاكرة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نفعية. ويبرهن الصحفي الإسرائيلي توم سغيف في كتابه «المليون السابع» أن الحكومة الإسرائيلية استخدمت الهولوكوست عن عمد بوصفها طريقة لتعزيز الهوية القومية الإسرائيلية بعد سنوات من عدم الاكتراث بها[1]. كما أثبت المؤرخ بيتر نوفيك، في دراسة نشرت حديثاً عن صورة الهولوكوست بين اليهود الأميركيين، أن اليهود الأميركيين قبل حرب 1967: لحظة الانتصار الإسرائيلي على الدول العربية، لم يكترثوا كثيراً بتلك الحادثة المخيفة إلى حد الرعب (وفي الواقع، حاولوا عدم تأكيدها على سبيل تفادي اللاسامية)[2]. وقد تم قطع مسافة طريق طويلة ما بين تلك المواقف السابقة إلى تشييد متحف الهولوكوست في واشنطن، وبشكل مشابه، غذّى إنكار الحكومة التركية الضلوع في مذبحة الأرمن والنزاع المحيط بها.

وما أرمي إليه بالتنويه إلى كل هذه الحالات هو التأكيد أن المدى الذي يشغله فن الذاكرة في العالم الحديث، هو بالنسبة إلى المؤرخين والمواطنين العاديين، هذا فضلاً عن المؤسسات، أمر يُستفاد منه، ويُساء استعماله واستغلاله إلى حد كبير، وليس شيئاً يقبع هناك دون حراك ليمتلكه أي امرئ أو يحتويه. ومن هنا، فإن الاهتمام بالذاكرة ودراستها أو على وجه التحديد بماضٍ مرغوب فيه ويمكن استعادته هي ظاهرة مُحَمَّلة مشحونة، برزت خصوصاً مع نهاية القرن العشرين حيث

---

[1] See Tom Segev. The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust, trans. Haim Watzman (New York, 1993).

[2] See Peter Novick, The Holocaust in American Life (New York, 1999), pp. 146 – 203.

التغيرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، ذات تجمعات بشرية منتشرة وقوميات متنافسة، ولعل الأكثر أهمية هو تناقض فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المجدّدة، ولاسيّما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة ورواية قومية ومكاناً في العالم، مع أنَّه، كما أشرت سابقاً، كثيراً إن لم يكن دائماً، ما يتم التلاعب والتدخل في سيرورة الذاكرة لمآرب ملحة أحياناً في الوقت الحاضر. ومن الملفت للانتباه المقارنة بين شكل الذاكرة الحديث الطيّع غير الثابت بطريقة ما وبين فن الذكرة المنسق الصارم في العصر القديم الكلاسيكي كما وصفه فرانسيس بيتنس[1]. فالذاكرة بالنسبة لشيشرون كانت شيئاً بنائياً منظماً. فإن أردت أن تتذكر شيئاً ما لأجل كلمة كنت ستلقيها، لتخيّل بناءً مزوداً بجميع أنواع الغرف والأركان وقسّمت ببصيرتك أجزاء الذاكرة التي رغبت باسترجاعها، ومن ثم صنفتها في أقسام البناء المتنوعة؛ وبينما كنت تتكلم، مررت عبر دهاليز البناء في ذهنك، إذا جاز التعبير، منتبهاً إلى الأماكن والأشياء والعبارات وأنت تسير قُدماً. بهذه الطريقة كان يتم الحفاظ على الترتيب في الذاكرة. أما فن الذاكرة الحديث فيخضع بشكل أكبر عمّا كان عليه الأمر سابقاً لإعادة التنظيم الملفق وانتشاره من منطقة إلى أخرى.

وفي ما يتعلق بالجغرافيا، كما أستخدم الكلمة بوصفها معنىً للمكان المبني والمصان اجتماعياً، فقد كانت محط اهتمام الباحثين والنقاد المعاصرين نظراً لدور المكان التكويني البارز في الشؤون الإنسانية. لنتأمل، كمثال سهل، في كلمة العولمة، فهي مفهوم لا غنىً عنه

[1] See Frances A. Yates, The Art of memory (Chicago, 1966).

في علم الاقتصاد الحديث، وهي دلالة مكانية وجغرافية تدل على وصول العالم إلى نظام اقتصادي قوي. ولنتأمل في الدلالات الجغرافية مثل أوشفيتس، لنتأمل قوتها ورنينها أيضاً في لحظة معينة من التاريخ أو موقع جغرافي مثل بولندا وفرنسا. ويسري الأمر نفسه على القدس، مدينة وفكرة، وتاريخاً كاملاً، وبطبيعة الحال كمكان جغرافي بعينه، كثيراً ما رُمز إليه بصورة فوتوغرافية لقبة الصخرة وجدران المدينة والمنازل المحيطة بها المرئية من قمة جبل الزيتون؛ وهي أيضاً مشحونة بمحددات نفسية عدة عندما ترد إلى الذاكرة، وعلاوة على جميع ضروب التواريخ والإرث الملفق، تتولد جميع هذه المحددات منها، غير أن جُلَّها في صراع مع بعضها. ويزداد هذا الصراع حدّة من خلال الموقع الميثولوجي؛ الذي يقف قبالة الموقع الجغرافي لمدينة القدس، حيث مشهدية المكان والأبنية والشوارع التي تعلوها، لا بل، الموشاة تماماً بتداعيات رمزية تحجب تماماً الواقع الوجودي لما هي عليه القدس بوصفها مدينة ومكاناً. ويمكننا قول الشيء نفسه عن فلسطين، فمشهدية المكان يؤدي وظيفة ما في ذاكرة اليهود بشكل متباين كلياً عمّا هو عليه الأمر مع ذاكرة المسيحيين التي بدورها تتباين ذاكرة المسلمين. ومن أغرب الأشياء التي صَعُبَ عليّ إدراك كنهها الاستحواذ الذي استبدّ به المكان على الصليبيين الأوروبيين على الرغم من المسافة الشاسعة التي فصلتهم عن البلد. فمشاهد صلب المسيح وميلاده، مثلاً، تظهر في لوحات فناني النهضة الأوروبية وكأنها تجري في فلسطين ممسوخة نظراً لأن أياً منهم لم يشاهد المكان في حياته. فقد اتخذ هذا المكان تدريجياً شكل مشهدية مثالية غذّت المخيلة الأوروبية لعدة مئات من السنين. ولن يخفق برنادو كليرفو في أن يدهشني إنْ وقف في كنيسة فيزلي في أحضان بورغنديا معلناً عن حملة صليبية، تطالب باسترداد فلسطين

وأماكنها المقدسة من المسلمين، ولن أدّهش أيضاً إنْ كان اليهود الصهاينة لم يـزل بمقـدورهـم أن يـشعروا، بعـد مئـات الـسنين، أن فلـسطين تقـف هناك ساكنة وأنها لازالت لهم، على الرغم من الألفيات التاريخيـة وعلى الـرغم مـن وجـود قاطنيهـا الفعلـيين. وهـذه أيـضاً تُظهـر كيـف يمكـن التلاعب بالجغرافيا واختلافها ونعتها تماماً بمعـزل عـن حقيقـة الموقع الطبيعية.

ويـؤرخ سـيمون شـاما في كتابـه مـشهدية المكـان والـذاكرة لعلاقـة التنقل ذهاباً وإياباً بين مواقع جغرافيـة معينـة والمخيلـة الإنـسانية. وممـا لا يرقى إليه الشك أن أحد أهم مظاهر كتاب شاما قوة: هـو أنـه يبرهـن وبشتى الطرق المتباينـة أن الغابات والقـرى والجبـال والأنهـار ليست ذات حدود مشتركة مع واقع راسخ يقبع هناك، يعين هويتها ويمنحها الثبات والدوام. بل على العكس، ففـي المثـال الـذي يضربه عـن القريـة الأصلية لأسـرته في ليتوانيا، التي اختفت معظم آثارها، يجد بدلاً عنها مـن خـلال أشـعار آدم ميكفيـتش كيـف «تـشابك اليهـود والبولنـديون.. في مـصير مـشترك»، علـى الـرغم مـن قناعاتـه المعاصـرة بـأنهم كـانوا «حتمـاً دخـلاء على بعضهم». فالجغرافيـا لا تحفـز الـذاكرة فحـسب، بـل تحفـز الأحـلام والأخيلـة، تحفــز الـشعر والرسـم والفلـسفة (كمـا في كتـاب هايـدغر **Holzwege**) والقصة (انظر إلى روايات وولتر سكوت التي تجري أحداثها في الأراضي الجبلية) والموسيقى (كما في فينلانـديا لـ سـيبيليوس وربيـع آبلاشيا لـ كوبلاند).[1]

غـير أن مـا يهمـني أمـره بـصفة خاصـة هـو اسـتحواذ الـذاكرة والجغرافيـا علـى الرغبـة في الغــزو والهيمنــة. ولا يرتكــز كتــابيّ،

---

[1] Simon Schama, Landscape and Memory (New York, 1995), p. 30

«الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية»، على فكرة ما أدعوه بالجغرافيا المتخيلة فحسب؛ أعني، اختلاق فضاء جغرافي وبناءه، يُدعى الشرق، مثلاً، وعدم الاهتمام بالوجود الفعلي للجغرافيا وقاطنيها، بل يرتكزان أيضاً إلى ترسيم حدود المناطق وغزوها وضمّها في كلٍّ ما سمّاه كونراد بأماكن الأرض المظلمة، وفي أكثر الأماكن المأهولة مثل الهند وفلسطين.

ولم يكن الحافز وراء رحلات الاكتشافات الجغرافية العظيمة، من فاسكو دا غاما إلى الكابتن كوك، الفضول والحماس العلمي فحسب، بل أيضاً روح الهيمنة التي تصبح جليذة بمجرد أن يحط الرجل الأبيض رحاله في أماكن قصيّة مجهولة، ويثور السكان الأصليون عليهم. وتعد حكاية روبنسون كروزو في العصر الحديث إحدى الحكايات الرمزية الجوهرية عن الكيفية التي تمضي فيها الجغرافيا والغزو معاً، مهيأة بذلك تصوراً مسبقاً ومخيفاً، بعد مرور عدة عقود، على شخصيات تاريخية مثل كلايف وهاستينغز في الهند، أو المغامرين والمستكشفين مثل مارشين في أفريقيا. وتُخلي هذه الخبرات الطريق لذكريات معقدة سواء تعلق الأمر بالسكان الأصليين أو (في حالة الهند) البريطانيين؛ وهناك جدل ذاكرة مشابه حول المناطق يشجع روايات عن العلاقات الفرنسية - الجزائرية فيما يتعلم بـ 130 سنة من الحكم الفرنسي في شمال أفريقيا. إذْ يقول بعضهم إنه ما كان ينبغي علينا ترك الهند والجزائر أو التخلي عنهما، ويستخدمون في موقفهم هذا آراء رجعية غريبة مثل إحياء الحكم البريطاني؛ وكطريقة لإثارة الحنين دورياً إلى الأيام الخوالي للسيادة البريطانية في آسيا وأفريقيا، حيث نجد هذا المقدار الوافر من المسلسلات والأفلام مثل «الجوهرة في التاج وطريق الهند وغاندي» وموضة لبس بزّات الرحلات والخوذ وجزمات الصحراء، وعلى الأرجح سيقول معظم الجزائريين والهنود إن تحررهم كان نتيجة أخذهم، بعد

سنوات طويلة من الكفاح القومي، زمام شؤونهم، وإعادة تأسيس هويتهم وثقافتهم ولغتهم، والأهم من هذا كله، إعادة استملاك أراضيهم من الأسياد لمستعمرين، ومن هنا، وإلى حدٍ ما، نشهد البزوغ الرائع للأدب الأنغلو - الهندي مع آنيتا دِيَسَيً وسلمان رشدي وآورانداتي روي، وغيرهم، حيث يعيدون تنقيب الماضي ورسمه من وجهة نظر ما بعد كولونيالية، وبذا يشيدون فضاءً ما بعد كولونيالي جديد.

ومن السهولة بمكان أن نفهم واقعة الإزاحة في التجربة الاستعمارية، فهي في الصميم تبديل سيادة جغرافية، (هي سيادة إمبريالية)، بأخرى، (هي قوة محلية)، أما الصراع الثقافي اللا نهائي حول المناطق فهو صراع أكثر إتقاناً وتعقيداً وهو متورط لا محالة في ذاكرة ورواية وبنى مادية متالقة. ولم يبحث أحد في هذا الأمر بقوة بحث الراحل رايموند ويليامز في كتابه الكلاسيكي «الريف والمدينة». فما عرضه ويليامز هو أن الأشكال الأدبية والثقافية؛ مثل القصائد الغنائية والنشرات السياسية وأنواع الروايات المتباينة تستمد بعض أسسها الجمالية من التغيرات التي تحدث في الجغرافيا، أو في مشهدية المكان نتيجة تنازع اجتماعي. سأوضح الأمر بطريقة ملموسة؛ إن قصائد البيت الريفي في منتصف القرن السابع عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر، بإبرازها سكون البيت المهيب والانسجام الكلاسيكي - «مركز الجنة، وحجّر الطبيعة» - هي ليست نفسها في قصائد مارفل وبن جونسون، وفيما بعد ألكسندر بوب. فجونسون يسترعي الانتباه إلى الطريقة التي كُسب بها البيت من الفلاحين المزعجين المتجاوزين حدودهم؛ في حين أن مارفل يفهم بطريقة أكثر تعقيداً أن البيت الريفي هو حاصل اتحاد المال بالكلية والسياسية، أما في قصائد بوب فقد أضحى المنزل ضرباً من مركز أخلاقي؛ وفيما بعد ومع جين أوستن في

«متنزه مانسفيلد» أصبح البيت الريفي عنواناً لكل ما هو صالح وحميد في إنكلترا. وفي أعمال هؤلاء الأدباء الأربعة يتم تعزيز الملكية؛ فما نشاهده هو الغلبة التدريجية لجدل اجتماعي يحتفي بفضائل وموجبات طبقة مالكة يبدو أنها في أفضل حالاتها تمثل الأمة. وفي كل حالة يتذكر المؤلف الماضي بطريقته الخاصة؛ ومن خلال النظر إلى الصور التي تجسد ذلك الماضي، يحتفظ بماضٍ ما، ويطمس الآخر. أما الكتّاب الذين جاءوا بعدهم، لنقل، روائيي المدينة كـ ديكنز وثاكاري، فقد كانوا يتطلعون إلى هذه الفترة بوصفه ضرباً من فردوس ريفي ترددت عنه إنكلترا؛ فيها، الحقول قد حل محله مدينة صناعية معتمة حالكة مكدرة. وكلا الصورتين؛ المستعادة والمعاصرة، يقول ويليامز، هي بنى تاريخية، وأساطير الجغرافيا تشكلها - في الفترات المختلفة - طبقات ومصالح وأفكار متباينة حول الهوية القومية والحكومة والدولة برمتها، وليس بينها من هو بمنأى عن الصراع الفعلي والنزاع البلاغي.

إن ما تناولته أعلاه؛ أي، التفاعل بين الجغرافيا والذاكرة والتلفيق، من حيث أنه كلما كان ثمّة استعادة ذكريات يجب أن يكون هناك تلفيق، هو تناول وثيق الصلة بصفة خاصة مع مسألة في القرن العشرين؛ وهي قضية فلسطين التي تضرِب مثلاً على صراع غني وشديد الخصوبة أقلّه بين ذاكرتين وبين نوعين من التوليف التاريخي، وضربين من المخيلة التاريخية. وما أحاول أن أبرهن عليه أنه يمكننا أن نتخطى إلى ما وراء عناوين وسائل الإعلام وتكرار تفسيراتها المختزلة للصراع في الشرق الأوسط، وأن نتبين فيها صراعاً أكثر اتّقاناً مما يتم تناوله عادة. ويفهم التمازج المكاني بين الجغرافيا عموماً ومشهدية المكان بصفة خاصة، وبين ذاكرة تاريخية وشكل تلفيق لافت، كما ذكرت آنفاً، يمكننا أن نبدأ بإدراك كنه استمرار الصراع وصعوبة حلّه؛ صعوبة

أكثر تعقيداً وضخامة عمّا قد تتصوره عملية السلام الجارية، هذا إذا تجاوزنا عن ذكر الحل.

لنضع بعض التواريخ والأحداث ذات الصلة بجانب بعضها الآخر. فالفلسطينيون يتذكرون سنة 1948 بوصفها سنة النكبة، إذْ رُحِّل 750.000 شخص منّا كانوا يعيشون هناك؛ ويمثلون ثلثي السكان، ووضعت اليد على أملاكنا، ودُمِّرت آلاف البيوت، وأُزيل مجتمع كامل. أما سنة 1998 فقد كانت بالنسبة للإسرائيليين والكثيرين من اليهود في أرجاء العالم هي الذكرى الخمسين لاستقلال إسرائيل وتأسيسها، القصة المعجزة للعودة التي تلت الهولوكوست، والديمقراطية وجعل الصحراء مزهرة وغيرها. إذاً، ثمّة بناء خصائص متباينة تماماً عن حادثة مستعادة، وما يتبادر إلى ذهني منذ أمد طويل حول هذا التناقض الجذري في أصل الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي يتمثل في عملية استبعاد روتينية في مسائل متصلة به تتعلق بالذاكرة العربية أو الجمعية، والتحليلات الجغرافية، والفكر السياسي. وهذا الاستبعاد على أوضح صورة له في الدراسات التي تتناول النكبة في ألمانيا، بالإضافة إلى الصراعات العرقية في يوغسلافيا السابقة وفي رواندا وأيرلندا وسيريلانكا وجنوب أفريقيا وغيرها.

لنتناول ألمانيا أولاً، فمما لاشك فيه أنه من الأهمية بمكان الحيلولة دون أن ينكر سفاحو الذاكرة الهولوكوست أو التقليل من شأنه؛ ولكن من الأهمية بمكان أيضاً ألاّ ننسى توضيح الصلة، الراسخة تماماً في الوعي اليهودي المعاصر، بين الهولوكوست وتأسيس إسرائيل بوصفها جنة اليهود. ومما لم يُصرح به علمياً البتة أن هذه الصلة تعني أيضاً تجريد الفلسطينيين من بيوتهم وحقولهم، ومع أنها تزيد من كرب حالة الفلسطينيين؛ فهم يتساءلون: لماذا ينبغي علينا أن

ندفع ثمن ما حدث لليهود في أوروبا وهو في المحصلة إبادة جماعية غربية مسيحية؟

لا تبرز هذه القضية مطلقاً في الجدل في ألمانيا أو حولها، برغم أن حقائق مثل الأموال الضخمة التي تقدمها ألمانيا إلى إسرائيل كتعويض عن الهولوكوست تنطوي مباشرة على أنها أوروبية، قد اتضحت هذه الواقعة أيضاً في الدعاوى ضد البنوك السويسرية. ولا أتردد في القول، أجل، ينبغي على ألمانيا وسويسرا أن تدفعا الأموال، ولكن هذا يعني أيضاً أن الفلسطينيين الذين تكبدوا خسائر فادحة طيلة خمسين سنة مضت، جديرون بآذان صاغية، لاسيّما أن دفعات الأموال هذه تنفق لتعزيز الهيمنة الإسرائيلية على الأراضي التي خسرناها في 1948، وتعزيز هيمنتها أيضاً على المناطق المحتلة في 1967. ولم يتلق الفلسطينيون ولو حتى اعترافاً رسمياً طفيفاً بالظلم الشامل الذي تعرضوا له، ناهيك عن ركام الدعاوى المادية ضد إسرائيل لقاء الممتلكات التي أخذت، والناس الذين قُتلوا، والبيوت التي هُدمت، ووضع اليد على مصادر المياه، وإنشاء المعتقلات وغيرها. وثمة قضية مسؤولية بريطانيا المعقدة التي هي في حكم سابقتها كثافة وبُعد أثر. وما يذهلني هو رفض الرواية الإسرائيلية الرسمية أن تُدخل في حسابها اشتراك الدولة ومسؤوليتها عن تجريد الفلسطينيين من ملكيتهم. فطوال سنوات كانت هناك حملة دؤوبة دفاعاً عن نسخة مستنفدة من كلام إسرائيلي طنان عن عودة اللاجئين، وإقامة العدل، ألغت أي احتمال لرواية فلسطينية، ويعود هذا بجزئه الأكبر إلى أن ثمة أجزاء أساسية معينة في الرواية الإسرائيلية أبرزت خصائص جغرافية محددة لفلسطين نفسها. لنأخذ الفكرة الأساسية للتحرير؛ إن قصة استقلال اليهود وانبعاثهم ثانية بعد الهولوكوست كانت قوية تماماً لدرجة أنه أصبح علمياً من المتعذر طرح سؤال،

ستستقل وتتحرر ممن؟ وإذا كان السؤال قد طرح، فإنّ الجواب كان دائماً التحرر من الإمبريالية البريطانية، أو، مع الإطناب في القصة، حماية من الجيوش العربية الغازية في طلب تحطيم دولة فتية. وهكذا، تلاشى الفلسطينيون في الغموض المهدد والمطوق الذي يلف «العرب» وغيَّبت حقيقة كونهم السكان الفعليين وأنكرت في آن معاً.

ولعل أعظم حرب شنها الفلسطينيون بوصفهم شعباً هي حرب بخصوص حقهم الشرعي في استحضار ذاكرة تخصهم، ومع ذلك الحضور، حقهم في الامتلاك وحقهم في استرداد واقع تاريخي جمعي، أقله مُذْ أنْ بدأت الحركة الصهيونية في انتهاك الأرض. وعلى غرار هذه الحرب، خاضت سائر الشعوب المستعمَرة معركة من أجل ماضٍ وحاضر هيمنت عليه قوى خارجية سيطرت بداية على الأرض، ومن ثَمَّ أعادت كتابة التاريخ كيما تظهر في ذلك التاريخ بوصفها المالكين الحقيقيين لتلك الأرض. وشعرت جميع الدول المستقلة التي ظهرت إثر فك ارتباطها عن الإمبراطوريات الكلاسيكية في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية، بضرورة أن تسترد تاريخها الخاص خالياً قدر المستطاع من الممالأة والتحريف اللذين أضفتهما عليه بريطانيا وفرنسا والبرتغال وهولندا.

ولكن قدر التاريخ الفلسطيني هو أن يكون تاريخاً محزناً، ليس لأنه لم يُظْفَر بالاستقلال فقط، بل لأنه لم يكن ثمّة إدراك جمعي لأهمية بناء التاريخ الجمعي بوصفه جزءاً من محاولة نيل الاستقلال. فلكي يصبح أمة بالمعنى الرسمي للكلمة، ينبغي على الشعب أن يجعل من نفسه أكثر من مجرد مجموعة من الفصائل أو المنظمات السياسية من الصنف الذي ابتدعه وعززه الفلسطينيون منذ حرب 1967. ومع وجود منافس قوي كالحركة الصهيونية، فقد كان للسعي وراء إعادة

كتابة تاريخ فلسطين، من أجل اقتلاع أهل الأرض، أثر مأساوي على المطلب الفلسطيني في حرية تقرير المصير. وما لم ندركه البتة هو قوة الرواية التاريخية في حشد الناس حول هدف مشترك. ففي حالة إسرائيل. كانت الفكرة الأساسية للرواية أن ضالة الصهيونية المنشودة هي استرجاع شعب وإعادة تأسيسه وعودته وإعادة صلاته مع وطن أصلي. وكان من سجايا هرتزل ووايزمان تمكنهما من جر مفكرين مثل أينشتاين وبوبر ورأسماليين مثل اللورد روتشيلد وموسى مونتفيوري، إلى بذل أوقاتهم وجهودهم في تأييد مخطط له أهميته البالغة وله تبريره التاريخي. ولم تحقق رواية إعادة التأسيس والعودة هدفها بين اليهود وحدهم، بل أيضاً في أرجاء العالم الغربي (لا بل حتى العالم الشرقي في بعض أجزائه). وبفعل قوة وجاذبية الرواية والفكرة الصهيونيين (اللذين اعتمدا على قراءات خصوصية للتوراة) وبفعل عدم مقدرة الفلسطينيين الجمعية في إنتاج رواية مقنعة لها بداية ووسط ونهاية (وكنا على الدوام مشوشين، وامتنع معظم مفكرينا عن إناطة أنفسهم كمجموعة بهدف مشترك، والحال أنه كثيراً ما غيّرنا أهدافنا) ظل الفلسطينيون مشتتين وضحايا عاجزين سياسياً أمام صهيونية لم تزل تستولي على الأرض والتاريخ.

أما كيف كان الاعتداء على التاريخ متقناً ومصادقاً عليه، وبالتالي، الاعتداء على الذاكرة الشعبية السائدة لفلسطين، وكيف لفت بناء تاريخ اليهود من جديد الأنظار طوال سنوات ليتلاءم مع غايات الصهيونية بوصفها حركة سياسية، فيتناول بالتوضيح وعلى نحو مدهش المؤرخ الاسكتلندي المتخصص في تاريخ الشرق الأوسط كيت وايتلام في كتابه «اختلاق إسرائيل القديمة: إسكات التاريخ الفلسطيني». ولكوني غير متخصص لا في تاريخ العالم القديم عموماً ولا في تاريخ

فلسطين القديم خصوصاً، ليس بمقدوري أن أحكم على كل مسألة من المسائل التي يطرحها وايتلام، غير أني على مقدرة أن أحكم على ما يقوله عن الدراسات الحديثة في تاريخ إسرائيل القديم، وفي هذه النقطة أعجبت بمناقشته المتأنيّة، ولكن برغم ذلك، الجريئة جداً. وما يدرسه وايتلام هو بالمحصلة أمرين؛ أولهما يتعلق بسياسات الذاكرة الجمعية، وثانيهما يتعلق بابتداع المؤرخين والباحثين الصهاينة صورة جغرافية عن إسرائيل القديمة، مصاغة تحت وطأة الحركة الصهيونية الحديثة وحاجاتها الأيديولوجية[1].

وكما اقترحت سابقاً، ليست الذاكرة الجمعية شيئاً خامداً سلبياً، بل مجال فعالية يتم في إطاره انتقاء أحداث الماضي وإعادة بنائها وصونها وتحويرها ومهرها بالدلالات السياسية. ففي كتابها الصادر في 1995 «جذور مستعادة، الذاكرة الجمعية وصناعة الإرث القومي الإسرائيلي» تبين المؤرخة الإسرائيلية - الأمريكية باعيل زيربافل كيف أن قصة المسادة[2] لم تكن معروفة بين معظم اليهود قبل أواخر القرن التاسع عشر، وفيما بعد في عام 1862، ومع صدور الترجمة العبرية عن مصادر رومانية لقصة المسّادة في كتاب يوسيفوس «حرب اليهود»، وفي زمن قصير تحولت القصة من خلال إعادة بنائها إلى أربعة أمور ذات شأن؛ هي «نقطة تحول كبيرة في التاريخ اليهودي، ومكان للحجاج اليهود المعاصرين، وموقع أثري مشهور، ومجاز سياسي معاصر»[3]. وعندما

---

[1] See Keith W. Whitelam, The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History (New York, 1996). P. 63
[2] Yael Zerubavel. Recovered Roots: Collecitve Memory and the Making of National Tradition (Chicago, 1995), P. 63
[3] Ibid

قام الجنرال ييغال يادين بأعمال التنقيب في المسّادا بعد 1948، كانت لهذه البعثة الأثرية سمتان متمّمتان؛ أولاهما، تنقيب أثري، وثانيهما، «إنجاز رسالة قومية»[1]. وفي الوقت المناسب كان المكان الفعلي موقعاً لاحتفالات الجيش الإسرائيلي، وإحياء لذكرى بطولة اليهود، إضافة إلى أنه التزام بالمهارة العسكرية وتعهد حاضر ومستقبلي بها. وهكذا، أعيد عن عمد صياغة حادثة مبهمة مجهولة نسبياً في الماضي بوصفها واقعة بارزة في برنامج قومي لدولة حديثة؛ وأضحت المسّادا رمزاً فعالاً لرواية إسرائيلية قومية عن الكفاح والبقاء.

ويقدم وايتلام وصفاً مشابهاً على نحو لافت عن الكيفية التي أُستبدل بها تاريخ فلسطين القديمة بشكل تدريجي بصورة إسرائيل القديمة الملفّقة في غالب الأحيان، كيان سياسي لعب في الواقع دوراً صغيراً ليس إلاّ في منطقة فلسطين الجغرافية. ووفقاً لوايتلام كانت فلسطين القديمة وطناً لشعوب وتواريخ متنوعة؛ فهي المكان الذي عاش وازدهر فيه اليبوسيون والإسرائيليون والكنعانيون والمؤابيون والفلسطينيون وغيرهم. ولكن بداية وفي أواخر القرن التاسع عشر أُسكت هذا التاريخ الأكثر غنىً وتعقيداً، وأُبعد جانباً، كي يصبح تاريخ القبائل الإسرائيلية الغازية، التي قمعت السكان الأصليين وجردتهم من الملكية حيناً من الزمن، الرواية الوحيدة الجديرة الأخذ بعين الاعتبار. وأضحى انقراض سكان فلسطين الأصليين في أواخر العصر البرونزي سمة مقبولة، ومن ثم دائمة شيئاً فشيئاً؛ سمة على طريقة أن تاريخ اليهود هو التاريخ المختار بالنسبة لباحثين مثل و. ف. أولبرايت؛ المؤرخ لتاريخ فلسطين القديمة مع بدايات القرن العشرين. مما يَسَّرَ إسكات تاريخ فلسطين الأصلي حيث حلّ محله

---

[1] Quoted in. p. 83

تاريخ الإسرائيليين الوافدين. وبلغ الأمر بأولبرايت لولعه باستعادة الأحداث الماضية أن يتغاضى عن تدمير سكان فلسطين القديمة الأصليين كُرمى شعب أرفع مقاماً؛ إذ يقول: «فمن وجهة نظر فيلسوف تاريخ متجرد، غالباً ما يبدو من الضروري أن يتلاشى شعب واضح أنه من صنف أدنى منزلة [إشارة إلى الكنعانيين والفلسطينيين] أمام شعب يتمتع بإمكانيات أرفع منزلة [الإسرائيليين] حيث هناك مرحلة لا يستطيع المزيج العرقي أن يتخطاها دون نكبة».[1]

إن تصريحاً كهذا بتعبيره اللافت الذي لا لبس فيه عن توجهاته العنصرية من قبل باحث يدّعي التجرد، والذي حدث أنه أكثر الشخصيات نفوذاً في علم آثار التوراة الحديث، هو أمر مرعب إلى حد غريب، غير أنه يدل من جهة أخرى كيف أن الصهيونية المعاصرة، في تعطشها للتغلب على العوائق في طريقها، لدرجة أنها في استعادتها الأحداث الماضية تتغاضى عن تجريد الملكية لا بل الإبادة الجماعية، فرضت ضرباً من غائية مولعة باستعادة الأحداث الماضية. ويمضي وايتلام ليبين كيف أن باحثين كأولبرايت وغيره استمروا في بناء «دولة كبيرة وقوية وذات سيادة ومستقلة... [والتي] نُسبت إلى مؤسسها داود»[2] ويبين وايتلام كيف أن هذه الدولة هي بالمحصلة تلفيق صُمّم ليترافق مع محاولة الصهيونية في القرن العشرين للسيطرة على أرض فلسطين؛ ومن هنا، «فإن الدراسة التوراتية، في بنائها دولة إسرائيلية قديمة، متورطة في النزاع المعاصر على الأرض».[3] ويحاول وايتلام أن يبرهن أن دولة من هذا القبيل كانت أقل أهمية بكثير مما يقوله المدافعون عنها في

---

(1) I. p. 124
(2) I. p. 124
(3) I. p. 124

الوقت الحاضر فإسرائيل القديمة المختلفة «قد أسكتت التاريخ الفلسطيني وحجبت المطالب البديلة بالماضي».[1] ومن خلال اختلاق مملكة إسرائيلية قديمة حلت محل التاريخ الفلسطيني الكنعاني، حال الباحثون المعاصرون تقريباً دون زعم الفلسطينيين الحاليين أن مطالبهم بفلسطين لها أيّما شرعية تاريخية لها جذورها. وفي الواقع، واصل مثل هؤلاء الباحثين المناصرين للصهيونية التأكيد على أن إسرائيل القديمة كانت مختلفة نوعياً عن باقي الحكومات في فلسطين على اختلاف أنواعها، وشأنهم شأن ما ادّعاه الصهاينة الحاليون بأن قدومهم إلى فلسطين حوّل أرض صحراء «خالية» إلى حديقة. والفكرة في كلتا الحالتين القديمة والمعاصرة هي نفسها، وبطبيعة الحال تنكر بعنف هوية المكان المتعددة الثقافات الأكثر تعقيداً.

ووايتلام على حق تماماً في أن ينقد كتابي عن الصراع المعاصر على فلسطين إذ لم يول الكتاب اهتماماً بخطاب الدراسات التوراتية. ويقول وايتلام إن هذا الخطاب كان في الواقع جزءاً من الاستشراق الذي صوّر به الأوروبيون وجسّدوا الشرق الخالد حسبما يحلو لهم، وليس كما هو عليه، أو كما يعتقده السكان الأصليون. وهكذا، كان من شأن الأيديولوجية الصهيونية واهتمام أوروبا بجذور الماضي الخاص بها، أن تعزّز الدراسات التوراتية التي خلقت شعباً إسرائيلياً تم عزله عن محيطه، ويُفترض فيه أنه حمل الحضارة والتقدم إلى المنطقة، غير أن ما يصل إليه وايتلام هو أن «هذا الخطاب أقصى السواد الأعظم من سكان المنطقة». إنه خطاب قوة «جرد الفلسطينيين من الأرض والماضي»[2].

---

(1) I. p. 235

(2) See Edward W. Said, «Conspiracy of Paris» and Norman G. Finkelstein, «Disinformation and the Palestine Question: The Not

إن الموضوع الذي يتناوله وايتلام بالدراسة هو التاريخ القديم وكيف أن حركة سياسية هادفة استطاعت أن تختلق ماضياً مُسخَراً أصبح مظهراً حاسماً للذاكرة الإسرائيلية الجمعية المعاصرة. وحينما صرح رئيس بلدية القدس منذ عدة سنوات خلتْ أن المدينة تمثل 3000 سنة من الهيمنة الإسرائيلية المتواصلة من غير انقطاع، فقد كان يعبئ قصة مختلقة بدافع من أغراض سياسية لدولة حديثة، لم تزل تحاول أن تجرد الفلسطينيين الأصليين الذين ينظر إليهم في الوقت الحاضر كأجانب محتملين.

وبمحاذاة فكرة إسرائيل، كما تم صياغتها في التحرر والاستقلال، من حيث إعادة بسط السيادة اليهودية سرى على قدم المساواة باعث أساسي، بجعل الصحراء تزهر، حيث يكون الاستنتاج إما أن فلسطين كانت خالية (مثل الشعار اليهودي «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض») أو أنها أُهملتْ من قبل بدو أو فلاحين عاشوا فيها من دون سمة تميزهم، وكانت الفكرة الرئيسية لا أن تنكر على الفلسطينيين حضوراً تاريخياً بوصفهم شعباً ككل فحسب، بل أن تدل ضمناً أنه ليست لديهم مقومات شعب له استمراريته. ومع نهاية عام 1984 صدر كتاب لكاتبة مجهولة نسبياً تُدعى جان بيترز عن دار نشر تجارية بارزة (هاربر أندرو) تزعم أن الفلسطينيين كشعب ما هو إلا تخييل أيديولوجي دعائي؛ وحاز كتابها «منذ أقدم العصور» جميع ضروب الجوائز والأوسمة من شخصيات بارزة مثل صول بيلو وبربارة تاتشمان اللذين أبديا إعجابهما بـ «نجاح» بيترز في إثبات أن الفلسطينيين كانوا «حكاية من حكايات الجن». إلاّ أن

– So – Strange Case of Jean Peters's Form Time Innemorial, «in Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question, ed. Said and Christopher Kitchens (New York, 1988). Pp. 23 – 31, 33 -69.

الكتاب فقد ببطء مصداقيته برغم طبعاته الثماني أو التسع، حيث قام نقاد على تنوعهم، وبشكل أساسي نورمان فنلكنشتاين، بالكشف منهجياً أن الكتاب خليط من الأكاذيب والتحريفات والتلفيق، يعادل دجلاً مهولاً. ويدل الرواج القصير الأمد للكتاب (اختفى عملياً منذ ذلك الوقت ولم يعد يرد ذكره) كيف أن الذاكرة الصهيونية نجحت بشكل ساحق في تجريد فلسطين من سكانها وتاريخها، محوّلة مشهديتها بدلاً من ذلك إلى فضاء خالٍ طاف في منتصف الأربعينات، كما تزعم بيترز، باللاجئين العرب من الدول المجاورة حيث جذبهم المكان أملاً في الرخاء في ظل المستوطنين اليهود. وأتذكر الغيظ الذي استبد بي وأنا أقرأ كتاباً يملك من الوقاحة أن يخبرني أن بيتي ومولدي في القدس سنة 1935 (قبل ما افترضته بيترز هذه بطوفان العرب اللاجئين)، وأن الوجود الواقعي لوالديّ والأعمام والعمات والأجداد وعائلتي الممتدة بكاملها في فلسطين ليس له وجود في الواقع، ولم يعيشوا هناك أباً عن جَدّ وبالتالي ليس لهم حق شرعي في المشهدية الواضحة لبساتين البرتقال والزيتون التي أتذكرها من ومضات الوعي الباكرة. وأتذكر أيضاً أنني في 1986 نشرت عن قصد كتاب صور فوتوغرافية لجين مور «ما بعد السماء الأخيرة، تعيش فلسطين» وكتبت له نصاً مسهباً وأتمنى أن تأثيره مع ترابطه بالصور سيبدد أسطورة مشهدية خالية وشعب مجهول غير ذي وجود.

منذ ذلك الوقت والرواية الإسرائيلية، مدعومة من دون وعي وبوضوح بين أحضان ذكريات أهوال لا سامية، في مشهدية متباينة برمتها، تحول دون نمو التاريخ الفلسطيني سواء في فلسطين أم خارجها، بفعل التهجير الإسرائيلي الجغرافي والطبيعي المادي لشعب، وكان من شأن الإحساس المبرّر بـ «لن يتكرر أبداً» التي أضحت كلمة سرّ في الوعي اليهودي كما كشفت، مثلاً، محاكمة أيخمان المروَّج لها بشكل شامل، عن

مدى الرعب من الهولوكوست، أن تتجاهل الإحساس الذي تعمق بين جمهور الفلسطينيين بضرورة إصرارهم على حقهم. وثمة أمر بسبب من مأساويته يدعو للتهكم يتعلق بالطريقة التي شدّدت فيها حرب 1967 التأكيد على هوية إسرائيلية لها الغلبة من جانب، ومن جانب آخر، شحذت الحاجة في ما بين الفلسطينيين إلى مقاومة منظمة وإلى تأكيد مضاد. وعندئذ لم يكن إلاّ أن احتلت إسرائيل سائر أراضي فلسطين وحصلت على سكان يقدرون بمليوني فرد من الشعب الذي حكمته بوصفها قوة عسكرية (20٪ من المواطنين الإسرائيليين هم فلسطينيون). وانبثقت ذكريات جرى التنقيب عنها حديثاً عن الماضي اليهودي؛ اليهود بوصفهم جنوداً ومحاربين ومقاتلين أشدّاء، وحلّت محل صور اليهودي بوصفه مثقفاً وحكيماً ومنعزلاً بعض الشيء. ويؤرخ بول بريتر بتألق التغيّر في الأيْقنة في كتابه «اليهود القساة».[1]

ومع قيام منظمة التحرير الفلسطينية، بداية في الأردن، ومن ثم بعد أيلول في بيروت، ظهر اهتمام فلسطيني جديد بالماضي، كما تجسد في نشاطات متفاوتة كالأبحاث التاريخية المنظمة والآثار الأدبية كالشعر والقصة، ارتكزت على إحساس بماضٍ مستعاد، طمس سابقاً ولكن يُطالب باسترداده الآن في قصائد توفيق زياد ومحمود درويش وراشد حسين وسميح القاسم، وفي قصص غسان كنفاني وجبرا إبراهيم جبرا، هذا فضلاً عن الرسم والنحت والكتابات التاريخية ككتاب إبراهيم أبو لغد «تحويل فلسطين». وأعمال حديثة كمؤلفات وليد الخالدي «قبل الشتات» و«كل ما تبقى»، ودراسة رشيد الخالدي «الهوية الفلسطينية» ودراسة صبري جريس «العرب في إسرائيل» ودراسة بيان الحوت عن

---

(1) See Paul Breines, Tough Jews: Political Fantasies and Moral Dilemma of Amereican Jewry (New York, 1990).

النخبة الفلسطينية ودراسة إيليا زريق «الفلسطينيون في إسرائيل» وغيرهم، وبفضل هؤلاء الباحثين الفلسطينيين ترسخ تدريجياً خط التحدّر السلالي بين أحداث 1948 وما قبلها. وظهرت بعد النكبة مادة لذاكرة قومية، استمرت برغم النهب والتخريب والتجريد المادي والاحتلال العسكري وإنكار إسرائيل الرسمي[1]. ومع منتصف الثمانينات بدأ يظهر اتجاه جديد في دراسات التاريخ النقدي الإسرائيلي تتعلق بالذكريات الرسمية المقدسة. ويعود أصل هذه الدراسات، في رأيي، وإلى حد كبير إلى الصدام المتفاقم ولكن الشديد بين الطرفين الفلسطيني والإسرائيلي في المناطق المحتلة. لنتذكر أنه مع وصول الليكود ذي الاتجاه اليميني إلى السلطة في 1977، أعيدت تسمية هذه المناطق بـ يهودا والسامرة؛ فقد تم تحويلها اسمياً من مناطق «فلسطينية» إلى مناطق ومستوطنات «يهودية»، ولم يكن غرضها منذ البداية أقل من تحويل مشهدية المكان بإدخال قسري لمساكن شعبية ذات النمط الأوروبي من دون سابقة ولا جذور في الجغرافيا المحلية، وانتشرت تدريجياً في جميع أرجاء المناطق الفلسطينية متحدية بضراوة البيئة الطبيعية والإنسانية مع تمييز عنصري جلف تحت شعار اليهود

---

(1) See The transformation of Palestine: Essays on the Origin and Development of the Arab – Israeli Conflict, ed. Abu Lughod (Evantson, III., 1971) «Walid Khalidi, Before Their Diaspora: A photographic History of the Palestinians (Washington, D.C., 1984); All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1984, ed. Walid Khalidi (Washington, D. C., 1992); Rashid Khalidi. Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consiousness (New York, 1997); Sabri Jiris, the Arbas in Israel, trans. Inca Bushnaug (New York, 1976); Bayan al Hout, Political and Instiutions in Palstine, 1917 – 48 (Arabic) (Beirut, 1984): and Elia Zureik, The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism (London, 1979).

فقط. وفي رأيي أن هذه المستوطنات التي اندرجت في دائرة ضخمة من المشاريع السكنية شبيهة القلاع حول مدينة القدس. كانت تهدف أن تضرب مثلاً عن القوة الإسرائيلية؛ إنها إضافات إلى مشهدية المكان الوديعة تدل على الاعتداء وليس توفير أسباب الراحة والتثاقف بين الشعوب.

وقد دشن الراحل سمحا فلابان الاتجاه الجديد في التاريخ النقدي الإسرائيلي، ولكن استمر هذا الاتجاه في دراسات علمية مثيرة للجدل في أعمال بيني موريس وآفي شلايم وتود سيغف وإيلان بابي وبنيامين بيت هالحمي. وأعتقد أن معظم هذه الأعمال غذّتها الانتفاضة التي وضعت نهاية للسكوت الفلسطيني. ولأول مرة كشف نقد منظم للرواية الرسمية وبشكل مبرمج عن الدور الحاسم الذي لعبه الاختلاق في ذاكرة جمعية، تحجرت في تمثيل متعنت ومقدس ومجرد من صفاته الإنسانية، إذا نظرنا إلى الويلات التي جرتها على الفلسطينيين. وبدلاً من أن الفلسطينيين قد غادروا أو هربوا لأن قادتهم أخبروهم بذلك (وهذه هي الحجة الشائعة عن سبب المشهدية الخالية من السكان بين عشية وضحاها في 1948). بيّن هؤلاء المؤرخون أنه طبقاً للسجلات العسكرية الصهيونية كانت ثمة خطة وحشية لتشتيت وإبعاد السكان الأصليين، وخطفهم بطرق خفية كيلا يحدثوا جلبة بحضورهم غير اليهودي. وبدلاً من أن القوات الصهيونية قوات صغيرة وأن السكان يفوقونهم عدداً ويشكلون تهديداً فعلياً، تبيّن أن هذه القوات كانت أكبر عدداً من جميع الجيوش العربية مجتمعة، وأفضل تسليحاً، ولديها مجموعة مشتركة من الأهداف المفقودة تماماً بين خصومهم. أما من جهة الفلسطينيين، قد كانوا من دون زعماء بشكل مؤثّر، وعُزّل، وفي أمكنة كالقدس؛ التي أتذكرها بحيوية، إذْ كنت في الثانية عشرة آنذاك،

فقد كانت تحت رحمة الهاغاناة والأرغون الذين كان هدفهما المطرد أن تُخليا المكان من الفلسطينيين بشكل واضح لا لبس فيه، وهذا ما حدث لنا حقاً. وبعيداً عن أن تكون هناك سياسة «حرب نظيفة»، ارتُكبت سلسلة من المذابح والأعمال الوحشية لإكراه الفلسطينيين، المحرومين تماماً بالإرهاب، على الهروب/أو عدم المقاومة.

ومنذ عهد قريب زار ثانية المؤرخ الاجتماعي الإسرائيلي زئيف سترنهل سجلات الدولة الرسمية ليبرهن بقوة لافتة للنظر أن ما تم تقديمه للعالم بوصفه ديمقراطية اشتراكية، لم تكن في الواقع كذلك، بل كانت ما يسميه هو نفسه باشتراكية قومية خُصِّصت بادئ ذي بدء لتخلق جماعة تربط بينها روابط دم، ولتسترد الأرض عن طريق الاحتلال، ولكي تقود الشخصية اليهودية إلى حماسة صليبية مثالية[1]. فقد كانت إسرائيل في الواقع معادية للاشتراكية بشكل عميق، مفضلة ذلك على حقوق الأفراد ومساواتية المواطنة، وخلقت ثيوقراطية ذات حدود صارمة عمّا يمكن أن يتوقعه الفرد من الدولة. فالمزارع الجماعية اليهودية مبشرة ردحاً من الزمن بتجربة اشتراكية فريدة في المساواتية، والمشاركة المبتكرة لم تكن، يقول سترنهل، سوى حقائق محرّفة، فقد كانت محدودة إلى حد كبير ولها حدودها الفاصلة في شروط الانتساب إليها (إذ لم تكن مفتوحة للعرب). وإسرائيل اليوم هي الدولة الوحيدة في العالم التي لا تُعدّ دولة مواطنيها، بل هي دولة جميع اليهود حيثما كانوا. وليس أقله أنها لا تملك حتى الوقت الحاضر حدوداً دولية، ولا تملك أيضاً دستوراً، بل مجموعة من القوانين الأساسية، ومنها قانون

(1) See Zeev Sternhell. The Founding Myths of Israeli: Nationalism, Socialism, and the Making of Jewish State, trans. David Maisel (Princeton, N. J., 1998).

العودة الذي يخوّل أي يهودي أينما كان الحق بمواطنة إسرائيلية بشكل مباشر، بينما حُرم الفلسطينيون الذين اقتلعت أسرهم في 1948 من هذا الحق. و92٪ من الأرض محجوزة تحت رعاية وكالة للشعب اليهودي؛ هذا يعني أن الأفراد من غير اليهود، وبخاصة مواطنو إسرائيل الفلسطينيين الذين يشكلون زهاء 20٪ من مجموع سكان الدولة، لا يملكون حق شراء الأراضي وإيجارها أو بيعها. ويستطيع المرء أن يتصور الاحتجاجات العنيفة في الولايات المتحدة لو أن الأرض كانت مرخصة فقط للمسيحيين من العرق الأبيض، مثلاً، وممنوعة على اليهود أو السكان من غير العرق الأبيض.

إذاً، فقد كان النمط السائد في الفكر عن جغرافية فلسطين؛ التي أقامت فيها أغلبية كاسحة من غير اليهود مدة ألف وخمسمائة سنة، هي فكرة العودة؛ والعودة إلى إسرائيل بالنسبة لليهود الذين لم يروا المكان في حياتهم كانت عودة إلى صهيون ودولة سابقة نُفي عنها اليهود. وتلاحظ كارول باردنشتاين في دراسة دقيقة كيف شقت صور التين الشوكي والبرتقال والأشجار والعودة طريقها إلى خطاب ذاكرة اليهود والفلسطينيين على حد سواء. غير أن الخطاب اليهودي يُقْصي من مشهدية المكان حضور الفلسطينيين السابق:

سنحت لي الفرصة أن أزور مواقع عدة قرى فلسطينية سابقاً التي شُكّلت بأشكال متنوعة مجدداً من خلال زراعة الأشجار، ومشاريع الصندوق القومي اليهودي بأساليب تعزّز النسيان «الجمعي»، إن لم يكن الانتقائي. فإذا زار المرء موقع قرية الغابسية المدمرة في الجليل، على سبيل المثال، ولدى التمعن الدقيق في الأشجار ومشهدية المكان نفسها، سيجد أنها تقدم روايتين متباينتين حول الموقع نفسه، فعلى المرء أن يعتمد قراءات مشهدية المكان، إذْ لم يبق إلاَّ القليل من الشواهد الأخرى.

ومـا يتبينـه مباشـرة الزائـر الأول مـرة الأشـجار الـتي زرعتـها المؤسـسة القوميـة اليهوديـة في الموقـع، والتوافقيـة المميـزة بـين أشـجار الـصنوبر والأشـجار الأخـرى الـتي نمـت طـوال أربعـة عقـود بأسـلوب يجعلـها تبـدو وكأنها كانت دائماً هناك[1].

سـأدون في خاتمـة مـوجزة مـا الـذي يمكـن أن يفعلـه التفاعـل بـين الذاكرة والمكان والاختلاق فيما لو لم يستخدم للإقصاء، أعني، فيمـا لـو استخدم للتحير والتواجد بين المجتمعات التي يتطلب محاذاتها لبعضها شكلاً محتملاً من التصالح الثابت. وثانية سأستخدم قضية فلسطين بوصفها مثلاً ملموساً. فقد انْضَفر الآن الإسرائيليون والفلسطينيون من خلال التاريخ والجغرافيا والواقع السياسي، الأمر الذي يبدو لي أنـه مـن الحماقة التامة أن يُحاوَل تخطيط مستقبل أحدهما دون الآخـر. وتكمـن المشكلة في أن عملية أوسلو، التي ترعاها أمريكا، افترضت فكرة التقسيم والفصل، في حـين أن المـرء حيثمـا نظـر في منـاطق فلسطين التاريخيـة، سيجد أن اليهود والفلسطينيين يعيشون سوياً. وجعلت فكرة الفصل بـين هـاتين الجمـاعتين غـير المتكـافئتين الواحـدة ضـحية الأخـرى. فمعظـم الفلسطينيين غير مبالين بقصص المعاناة اليهودية، وكثيراً مـا يـصيبهم الغـضب بـسببها إذ يبـدو لهـم أن اللاسـامية بعيـدة وغـير ذات صـلة بالموضـوع، في حـين أخـذت أرضـهم وتزيـل الجرافـات بيـوتهم. وعلـى العكس، يـرفض معظـم الإسـرائيليين أن يقـرّوا بـأن إسـرائيل قـد شُـيّدَت على أنقاض المجتمع الفلسطيني، وأن نكبـة 1948 لم تـزل مـستمرة لغايـة الآن بالنسبة لهم. غير أنه ليس ثمة تصالح محتمل، ولـيس ثمـة حـل وارد

---

[1] Carol B ardenstein, «Threads of Memory and Discourse of Rootedness: of Tress, Oranges, and the Prickly Pear Cactus in Israel/Palestine, «Edebiyat 8, no. 1 (1998): 9.

إلاّ إذا واجهت كل جماعة تجربتها في ضوء تجربة الآخر. ويبدو لي أنه من الجوهري أنْ ليس ثمة أمل في السلام، إلاّ إذا اعترفت الجماعة الأقوى؛ اليهود الإسرائيليون، بالذاكرة الأكثر قوة بالنسبة للفلسطينيين، أعني، تجريد شعب كامل من الملكية، كما أنه على الطرف الأضعف؛ الفلسطينيين، أن يواجهوا بجرأة أيضاً واقعة أن اليهود الإسرائيليين يعتبرون أنفسهم الناجين من الهولوكوست، على الرغم من أنّه لا يمكن أن نجيز لتلك المأساة أن تبرر تجريد الفلسطينيين من الملكية. ولعلّه من الصعوبة بمكان توقع حدوث هذه الإقرارات والاعترافات في جو متأجج هذه الأيام بالاحتلال العسكري والظلم. ولكن، كما حاولت أن أبرهن في مكان آخر، عند نقطة ما يجب عليهم فعل ذلك.

Critical inquiry
شتاء 2001 م

فرويد وغير الأوروبيين(*)

سأستخدم عبارة «غير أوروبيين» في هذه المحاضرة بمعنيين، أولهما ينطبق على زمن فرويد بالذات، والآخر إلى ما بعد وفاته عام 1939م. وللمعنيين كليهما علاقة عميقة بأية قراءة لمؤلفاته اليوم. يبقى الأول بالطبع دلالة بسيطة على العالم. خارج عالم فرويد الخاص، بوصفه عالماً يهودياً من فيينا، فيلسوفاً ومثقفاً عاش وعمل حياته كلها إما بالنمسا أو إنجلترا. فما من أحد قرأ مؤلفات فرويد الخارقة وتأثر بها، إلا وانبهر بالمدى اللافت لتبحُّره، خصوصاً في الأدب وتاريخ الثقافة. غير أن المرء يبقى، ومن المنطلق نفسه، مصعوقاً بواقع كون معرفة فرويد بالثقافات الأخرى خارج حدود أوروبا (ربما باستثناء الثقافة المصرية) «مُدَوَّزَنة»، بل ومصاغة، في الحقيقة، بتعليمه المستند إلى التراث اليهودي - المسيحي، لاسيما الفرضيات الإنسانية والعلمية التي تضفي عليها طابعاً «غربياً» مميزاً، وهذا ليس أمراً يؤدي إلى تقييد فرويد بطريقة مزعجة، بمقدار ما يحدد هويته بوصفه منتمياً إلى مكان وزمان كانا لا يزالان مهووسين إلى حد كبير بما يمكن أن نطلق عليه، باللغة أو الرطانة ما بعد الحداثية، ما بعد البنيوية، وما بعد

(*) إدوارد سعيد: «فرويد وغير الأوروبيين»، ترجمة فاضل جتكر، مجلة «الكرمل»، العدد (72/73)، خريف 2002م.

الكولونيالية، اسم الآخر. كان فرويد، بطبيعة الحال، شديد الولع بما هو خارج حدود العقل، العُرْف، والوعي بالطبع: وعمله كلّه هو، بذلك المعنى، عن الآخر، غير أنه على الدوام عن آخر يمكن التعرف عليه من قبل القراء جيدي الإطلاع على كلاسيكيات العصر القديم، الإغريقي - الروماني واليهودي، وما اشتُق منها لاحقاً في سائر اللغات، الآداب، العلوم، الأديان، والثقافات الأوروبية، التي كان جيد الإطلاع عليها في المقام الأول.

كان فرويد، مثله مثل أكبر معاصريه، يعلم بوجود ثقافات أخرى جديرة بالاهتمام والاعتراف. فقد ألمح، مثلاً، إلى ثقافتي الهند والصين، ولكن فقط بصورة عابرة، فقط حين بدت ممارسة تفسير الأحلام هناك مؤهلة، مثلاً، للانطواء على نوع من الأهمية النسبية، بنظر الباحث الأوروبي العاكف على دراسة الموضوع. أما ما يتكرر أكثر بكثير، فهو قيام فرويد بإيراد التلميحات والإشارات إلى الثقافات «البدائية» غير الأوروبية - من خلال جيمس فريزر في الغالب - التي دأب على الإفادة منها لصالح مناقشته للممارسات الدينية المبكرة. فهذه الإشارات توفر الجزء الأكبر على مادة الطوطم والتابو، غير أن فضول فرويد الإثنوغرافي يكاد لا يتجاوز النظر إلى، واقتباس، جوانب من هذه الثقافات (بتكرار مدوَّخ أحياناً)، كأدلة مؤيدة لوجهة نظره عن أمور معينة، مثل التدنيس، أشكال الحظر المفروضة على سفاح القربى، وأنماط الزواج الخارجي والداخلي، وبالنسبة إلى فرويد كانت الثقافات الباسيفيكية والأوسترالية والإفريقية، التي أخذ منها أشياء كثيرة، ثقافات مختلفة عن الركب أو منسية إلى حدٍّ كبير، مثل الجماعة الأولى، في مسيرة الحضارة، وعلى الرغم من أننا نعرف أن جزءاً كبيراً من عمل فرويد، مكرس لاستعادة والاعتراف بما سبق له أن تعرض للنسيان أو

الإنكار، فإنني لا أعتقد أن الشعوب والثقافات البدائية غير الأوروبية كانت، على الصعيد الثقافي، آسرة له مثل شعوب وقصص كل من اليونان وروما وإسرائيل القديمة، لقد كانت هذه الأخيرة أسلافه الحقيقيين، فيما يخص جملة الصور والمفاهيم العائدة إلى التحليل النفسي.

ومع ذلك فقد كانت لفرويد، من منطلق النظريات العرقية التي كانت سائدة، آراؤه الخاصة حول الغرباء غير الأوروبيين، وحول موسى وهانيبال في المقام الأول، وقد كان هذان، كلاهما، ساميين، كما كانا، كلاهما (وخصوصاً هانيبال) ساميين ولم يكونوا أوروبيين بكل تأكيد (وفي الحقيقة فإن هانيبال يبدد حياته عبثاً وهو يحاول فتح روما واجتياحها ولكنه لا ينجح)، غير أنهم كانوا بطريقة ما قابلين، في الوقت نفسه، للذوبان في بوتقة أوروبا الثقافية، بوصفهم غرباء سابقين، وهذا مختلف تماماً عن النظريات الخاصة بالساميين، التي يروج لها المستشرقون من أمثال رينان، والمفكرون العنصريون من أمثال غوبينو وفاغنر، ممن دأبوا على تأكيد غربة اليهود، ومعهم العرب بالمناسبة، واحتمال تعرضهم للإقصاء، والاستبعاد، بالنسبة إلى الثقافة الإغريقية - الرومانية - الآرية. تبقى نظرة فرويد إلى موسى بوصفه داخلياً وخارجياً في الوقت نفسه، باعتقادي، نظرة بالغة الإثارة والتحدي، غير أنني أريد إرجاء الكلام عن ذلك إلى وقت لاحق. غير أنني مؤمن، على أية حال، بأن من الصحيح القول: أن نظرة فرويد الثقافية كانت مطبوعة بالمركزية الأوروبية - ولماذا لا تكون كذلك؟ فعالمه لم يكن بَعْدُ قد تعرض لرياح العَوْلَمة أو لتأثيرات السَّفَر السريع، أو لعوامل معارك التحرر من الاستعمار التي كانت ستتمخض عن جعل الكثير من الثقافات المجهولة، أو المقموعة سابقاً في متناول المركز الأوروبي. لقد عاش فرويد قبيل

عصر التحولات السكانية الكبرى، التي كانت ستجلب الهنود والأفارقة وأهالي جزر الهند الغربية (حوض البحر الكاريبي) والأتراك والأكراد، لتقحمهم في قلب أوروبا، كعمال ضيوف ومهاجرين غير مرغوبين في الغالب. وقد توفي بالطبع، قبيل تعرض العالم النمساوي - الألماني والروماني (اللاتيني)، الذي كان معاصرون عظماء مثل توماس مان ورومان رولان قد قدموا عنه صوراً يتعذر نسيانها، للدمار الكامل، مع تعرض الملايين من أشقائه اليهود للذبح على يد الرايخ النازي، وقد كان ذلك، في الواقع، العالم الذي قام إريك آورباخ أيضاً بتخليده، عبر كتاب المحاكاة التنكرية، ذلك الكتاب الخريفي الخاص بالمنفى، المكتوب خلال سني الحرب في استانبول، التي مكّنت هذا العالم واللغوي العظيم، من تلخيص عملية رحيل تراث منظوراً إليها بكليتها المتماسكة والمتناغمة للمرة الأخيرة.

أما المعنى الثاني المشحون بقدرٍ أكبر من الزخم السياسي لعبارة «غير الأوروبيين» الذي أريد أن ألفت الأنظار إليه، فهو المتمثل بالثقافة التي انبثقت تاريخياً في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أي بعد سقوط الإمبراطوريات الكلاسيكية، وظهور العديد من الشعوب والدول المتحررة حديثاً في كل أفريقيا وآسيا والأمريكيتين (الوسطى والجنوبية). من الواضح أنني لا أستطيع هنا أن أتطرق إلى العديد من التشكلات الجديدة، على أصعدة السلطة والناس والسياسة، التي نشأت، غير أنني أريد أن أؤكد واحداً بالتحديد، واحداً يبدو لي فاتحاً أفقاً مبهراً، ويدغم في الحقيقة من جذرية كتابات فرويد حول هوية الإنسان. إن ما أفكر به هو واقع قيام تلك الكوكبة من الكلمات والمعادلات المحيطة بأوروبا والغرب، في عالم ما بعد الحرب (الثانية) باكتساب معنى أكثر امتلاءً بما لا يقاس، بل وأشد إثارة واستفزازاً، في

نظر المتابعين من خارج أوروبا والغرب. فيسبب الحرب الباردة كانت ثمة، قبل كل شيء، أوروبّتان: شرقية وغربية، وبعدهما كانت هناك، في أقاليم العالم الهامشية، الغارقة في بحر معارك التحرر من الاستعمار، أوروبا الممثلة للإمبراطوريات الكبرى، التي باتت تغلي بالثورات وحركات التمرد، التي كانت مرشحة لأن تتطور في النهاية إلى نضالات متحررة من السيطرة الأوروبية والغربية. لقد حاولت في مكان آخر أن أصِف الضوء الجديد الذي بات المناضلون المخضرمون ضد الاستعمار قادرين على رؤية أوروبا من خلاله، وبالتالي فلن أتوقف عنده هنا، إلاَّ بصورة موجزة، للاقتباس من الصفحات الأخيرة لكتاب فانون - وهو الوريث الأكثر مشاكسة لفرويد بالتأكيد - الأخير الذي نُشر بعد وفاته بعنوان معذبو الأرض (1961م). إن المقطع الذي سأورده مأخوذ من ملاحق الكتاب المعنونة «الحروب الاستعمارية والاضطرابات العقلية»، التي يقوم فيها فانون، كما تذكرون، بتصنيف سلسلة من الحالات التي عالجها، والتي تنشأ، على ما يبدو، في ساحات معارك النضال ضد الاستعمار، وبالتعليق عليها.

يلاحظ فانون، قبل كل شيء، أن العالم غير الأوروبي لا يضم، بنظر الأوروبي، إلا السكان الأصليين، «والنساء المحجبات، أشجار النخيل، والجِمال تؤلف المشهد، الخلفية الطبيعية لوجود الفرنسيين الإنساني». وبعد الحديث عن قيام الطبيب النفسي السريري الأوروبي بتشخيص حالة المواطن الأصلي، على أنها حالة قاتل متوحش يقتل دونما سبب، يورد فانون كلام أستاذ جامعي يدعى آ - يورو كان رأيه العلمي المعتبر، متمثلاً بالقول: إن حياة المواطن الأصلي خاضعة لسيطرة «حوافز الدماغ المتوسط» التي تكون حصيلتها الصافية نزعة بدائية غير متطورة، وهنا يقوم فانون بإيراد مقطع شديد البرودة،

يأخذه من تقرير تحليلي نفسي تقني متبحر، كتبه الأستاذ الجامعي بورو نفسه قائلاً:

ليست هذه النزعة البدائية مجرد نمط حياة من نتائج تنشئة خاصة؛ إن لها جذوراً أعمق بكثير، بل ونفكر أن لها أساساً أعمق، متمثلاً بالميل الخاص للتركيبة الهيكلية، أو التراتبية الهرمية الديناميكية، على الأقل، للمراكز الدماغية.. إننا أمام كتلة متماسكة من الانسجام، وحياة متناغمة يمكن تفسيرها علمياً، ليس لدى الجزائري أي لحاء (أية قشرة دماغية)، أو هو خاضع، بعبارة أكثر دقة، لسيطرة الدماغ المتوسط، مثل الفقاريات الدنيا. أما الوظائف اللحائية، إن وُجدت أساساً، فهي ضعيفة جداً، وغير مندمجة عملياً بالوجود الديناميكي (صفحة 301).

على الرغم من إمكانية تحري نوع من التحريف الجذري، لوصف فرويد لسلوك البدائيين في كتاب الطوطم والتابو، في مثل هذا النوع من الكلام، فإن ما يبدو غائباً هو رفض فرويد المضمر في النهاية، لفكرة إقامة حاجز يتعذر تجاوزه بين البدائيين غير الأوروبيين من جهة، والحضارة الأوروبية من الجهة المقابلة، فالقسوة الكامنة في ما يقوله فرويد، كما أقرؤها، تكمن، على النقيض من ذلك، في أن ما يُحتمل أن يكون قد بقي بين ثنايا التاريخ، لا يلبث أن يلحق بنا بأشكال كونية من السلوك، مثل الحظر المفروض على سفاح القربى، أو عودة المقموع - كما يحدد مواصفاتها في موسى والتوحيد. يقوم فرويد، بطبيعة الحال، بافتراض وجود اختلاف نوعي بين ما هو بدائي وما هو متمدن، اختلاف يبدو مائلاً لصالح الثاني، غير أن ذلك الاختلاف لا يؤدي، كما في العمل الروائي لمعاصرة الموهوب والمتمرد مثله، جوزيف كونراد، إلى تبرير أو تخفيف صرامة تحليله للحضارة نفسها بأي شكل من الأشكال؛ لتلك الحضارة التي ينظر إليها بطريقة ضبابية تماماً، بل وحتى متشائمة.

ومع ذلك، فإن القضية بالنسبة إلى فانون هي أنك، حين تُدخل ليس فرويد فقط، بل وسائر الإنجازات العلمية للعلوم الأوروبية في دائرة الممارسة الاستعمارية، تجد أوروبا متوقفة عن شغل أي موقع مبدئي أو معياري، فيما يخص المواطن الأصلي. ومن هنا فإن فانون يعلن قائلاً:

«اتركوا أوروبا هذه التي تكثر من الكلام عن الإنسان، مع بقائها دائبة، مع ذلك، على اغتيال البشر في كلّ مكان تجدهم فيه، في كل زاوية من زوايا شوارعها بالذات، في جميع أركان الكرة الأرضية.. لقد اضطلعت أوروبا بقيادة العالم عبر أساليب الحماسة والطلبية والعنف، انظروا كيف تمتد ظلال قصورها إلى أماكن أبعد فأبعد بصورة مضطردة!.

إن كُلاً من حركاتها قد أدت إلى تفجير حدود المكان والفكر. لقد نبذت أوروبا جميع أشكال المهانة وصيغ التواضع؛ غير أنها قامت، في الوقت نفسه، بإدارة ظهرها لجميع أشكال العزاء والحنان.. فحين أبادر إلى البحث عن الإنسان في تكنولوجيات أوروبا وأساليبها، لا أرى سوى سلسلة متعاقبة من أشكال الإنكار والنفي للإنسان، مع طوفان من جرائم القتل» (صفحات 311 - 312).

لا غرابة، إذاً، أن فانون، وإن كان نثره وبعض أشكال محاكمته معتمداً على النموذج الأوروبي، يرفض ذلك النموذج كليّاً ويطالب، بدلاً منه، بتعاون جميع البشر في عملية اختراع أساليب جديدة، قادرة على خلق ما يطلق عليه اسم «الإنسان الجديد، الذي أخفقت أوروبا في نيل شرف إنجابه» (313).

نادراً ما يقوم فانون نفسه، بتزويد قرائه بأي مخطط للأساليب الجديدة التي يفكر بها، غير أن غرضه الرئيسي يبقى متمثلاً بمقاضاة أوروبا، لاقترافها جريمة تمزيق البشرية إلى سلسلة هرمية من الأعراق،

ما لبثت أن اختزلت الحلقات الدنيا ونزعت عنها الصفة الإنسانية، بالنسبة إلى كل من النظرة العلمية والإرادة لدى الحلقات العليا . من الطبيعي أن عملية وضع المخطط موضع التطبيق، كان على يد النظام الكولونيالي في المستعمرات، غير أن من الصحيح القول، فيما أعتقد : أن الدافع الأساسي لهجوم فانون كان متمثلاً بشمل مجمل صرح النزعة الإنسانية الأوروبية بالذات، ذلك الصرح الذي أثبت عجزه عن تجاوز حدود رؤيته الخاصة القائمة على الجسد والغيرة. وكما أجاد إيمانويل فالدشتاين في الوصف (نيولفت ريفيو 226، تشرين ثاني/ كانون أول 1997)، فإن نُقاداً لاحقين لنزعة المركزية الأوروبية دأبوا، خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، على رفع مستوى الهجوم، عبر الانقضاض على تأريخ أوروبا ؛ على مزاعمها الكونية، على تحديدها لمعنى الحضارة، على مدرستها الاستشراقية، وعلى تسليمها غير النقدي بنموذج تقدم، وضع ما يُطلق عليه هنتنغتون وآخرون من أمثاله اسم «الغرب» في مركز حشد متعاظم ومتدفق من حضارات أدنى عازمة على تحدي تفوقه.

ومهما بلغ مستوى تسليم المرء بما يقوله فانون أو فالدشتاين، فإن ما لا شك فيه، هو أن فكرة التباين الثقافي كلها بالذات - وخصوصاً هذه الأيام - بعيدة عن ذلك الشيء الجامد الذي يسلّم به فرويد دون نقاش. ففكرة وجود ثقافات أخرى غير الثقافة الأوروبية، ولابد للمرء أن يفكر بها، ليست هي المبدأ المحرك لكتاباته الذي كانته بالنسبة إلى كتابات فانون، بأي قدر أكبر مما كانته بالنسبة إلى المؤلفات الرئيسية لمعاصريه توماس مان، رومان رولان، وأريك آورباخ. ومن هؤلاء الأربعة كان آورباخ هو الذي بقي إلى حدّ ما، حتى الحقبة ما بعد الكولونيالية، غير أنه أصيب بالذهول، وربما حتى بشيء من الاكتئاب

والكرب إزاء ما استطاع استشرافه مما كان قادماً. ففي مقاله الذي جاء متأخراً بعنوان «فقه اللغة والأدب العالمي» تحدث آورباخ بلغة رثائية عن استبدال لغة روما (رومانيا - اللغة اللاتينية) كلغة بحث نموذجية دأبت على رفد حياته العملية واختصاصه، بحشد فوضوي مما أطلق عليه اسم لغات وثقافات «جديدة»، دون أن يدرك أن عدداً كبيراً منها في آسيا وأفريقيا كانت أقدم من نظيرتها الأوروبية، كما كانت مستندة إلى قوانين وقواعد لغوية عريقة وراسخة، لم يكن باحثو جيله من الأوروبيين عارفين بوجودها قط. غير أن آورباخ كان قادراً على أن يحس بأن حقبة تاريخية جديدة كانت في طور الولادة، كما كان قادراً على إدراك أن قسماتها وبُناها ستكون غير مألوفة، لا لشيء إلاَّ لأن جزءاً كبيراً منها لم يكن أوروبياً، أو ذا علاقة بالمركزية الأوروبية.

أشعر أن عليّ إضافة شيء هنا. كثيراً ما فُسّر كلامي على أنه هجوم لاحق على كُتاب عظماء مثل جين أوستن وكارل ماركس، لأن بعضاً من آرائهم تبدو غير صحيحة سياسياً بمعايير زماننا. إنها لفكرة غبية حقاً يتعين عليَّ أن أعلن على الفور أنها غير صحيحة على الإطلاق، بالنسبة إلى أي شيء سبق لي أن كتبته أو قلته. فأنا، على النقيض من ذلك، أحاول على الدوام أن أفهم شخصيات الماضي التي تثير إعجابي، حتى حين أقوم بتسليط الضوء على مدى بقائهم مقيَّدين أو محصورين بآفاق لحظتهم الثقافية الخاصة، فيما يتعلق بوجهات نظرهم عن الثقافات والشعوب الأخرى، أما النقطة الخاصة التي أؤكدها بعد ذلك، فهي أن من الضروري قراءة مؤلفاتهم بوصفها جديرة من حيث الجوهر بالنسبة إلى قارئ اليوم غير الأوروبي، أو غير الغربي، الذي يكون إما سعيداً لرفضها بالصالح والطالح فيها على أنها مهينة إنسانياً، أو غير منطوية على ما يكفي من الوعي بالشعب المستعمَر (كما

يفعل تشينوا آتشيبي بتصوير كونراد لأفريقيا)، أو مستعداً لقراءتها بطريقة تسمو «فوق» الظروف التاريخية التي كانت جزءاً لا يتجزأ منها، تقوم مقاربتي على السعي لرؤية أولئك الكُتّاب في سياقهم، بأكبر قدر ممكن من الدقة، ولكن لأنهم، بعد ذلك، كُتّاب ومفكرون غير عاديين، أسهمتْ مؤلفاتهم في إتاحة الفرصة لظهور أعمال وقراءات أخرى، بديلة مستندة إلى تطورات لم يكن بوسعهم أن يعوها، مما يجعلني أراقبهم طباقياً، أي كشخصيات تقوم كتاباتهم بالسفر والانتقال عبر الحدود الزمانية والإيديولوجية، بأساليب غير متوقعة، لتبرز على الساحة بوصفها جزءاً من مجمع جديد جنباً إلى جنب مع التاريخ التالي والفن اللاحق.

وبالتالي فإن من الأفضل، على ما يبدو لي، والأكثر إثارة بما لا يقاس، أن تتم قراءة كتابات كونراد العائدة إلى أواخر القرن التاسع عشر، بوصفها تجسيداً لسائر أنواع التكهنات غير المتوقعة الموحية والمثيرة ليس فقط جملة من التشويهات المأساوية في تاريخ الكونغو اللاحق، بل وسلسلة أصداء الأجوبة المترددة في الكتابات الأفريقية التي تعيد استعمال موضوعة رحلة كونراد كصورة نمطية لإبراز اكتشافات واعترافات ديناميكيات ما بعد الكولونيالية، وجزء كبير منها نقائض مدروسة لكتابات كونراد، مثلاً، بدلاً من ترك صورة كونراد الآسرة لكونغو ليوبولد على رفّ أحد مخازن المحفوظات، بوصفها لا تستحق إلا أن تُدفن في مجمع قمامة الفكر العنصري. وهكذا فإن أمامك زوجين وجيزين من الأمثلة، متمثلين بالردّين المختلفين جذرياً، الموجودين في موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح من جهة، وفي كوع في النهر لـ ف. س. نايبول من الجهة المقابلة، ما من عملين يمكنهما أن يكونا أكثر تبايناً من هذين الكتابين، غير أنهما، كليهما، يتعذر تصورهما دون بنية

مَأثرة كونراد الخيالية السابقة دليلاً رائداً أولاً، ودافعاً بعد ذلك، إذا جاز التعبير، إلى مسالك جديدة للمَقْصلة، تكون مطابقة لرؤيا تجربة عربي سوداني في ستينيات القرن العشرين، كما لرؤيا تجربة هندي ترينيدادي مهاجر بعد بضع سنوات، لا تتمثل النتيجة المثيرة باعتماد كل من صالح ونايبول الحيوي جداً على قراءتهما لكونراد فقط، بل وبأن كتابة كونراد شهدت مزيداً من التحقق واكتساب الحياة، عبر سلسلة من التأكيدات والإضافات التي لم يكن، بوضوح، منتبهاً إليها ولكن كتاباته تتيحها .

وهكذا فإن التاريخ التالي يعيد فتح، ويتحدى، ما يبدو أنه كان الختام النهائي لإحدى الشخصيات الفكرية السابقة، عبر تمكينها من التواصل مع تشكيلات ثقافية، سياسية ومعرفية، لم يسبق لمؤلفها أن حلم بها، رغم أنها منتمية إليه عبر جملة من الظروف التاريخية. من الطبيعي أن يكون كل كاتب (وكاتبة)، قارئاً لأعمال من سبقوه أيضاً، غير أن ما أريد تأكيده، هو أن آليات تاريخ الإنسان المباغتة في الكثير من الأحيان، تستطيع - كما تشي حكاية بورغيس ذات المغزى بطرس مينارد والكيشوت - أن تُمَسْرِح المكونات الموجودة في صورة أو شكل سابقين، بما يسلّط الضوء مباشرة على الحاضر، فالحمالون والمتوحشون المرهقون والمظلومون، بصورة مرعبة، الذين يصورهم كونراد بطريقة يجدها آتشيبي مرفوضة تنطوي في داخلها ليس فقط على الجوهر المجمد الذي يحكم عليهم بالعبودية والعقاب، الذين يراهما كونراد مصيرهم الحالي، بل وعلى ما يشير نبوئياً إلى سلسلة كاملة من التطورات المضمرة، التي يقوم تاريخها التالي بكشف النقاب عنها رغم، فوق وقبل، بل وبسبب، ويا للمفارقة! القسوة الجذرية والعزلة المرعبة لرؤيا كونراد الجوهرية، فأن يكون كتّاب لاحقون دائبين على العودة إلى

كونراد يعني أن كتاباته، بفضل رؤيتها القائمة على المركزية الأوروبية التي لا تعرف معنى المساومة، هي بالتحديد ما تضفي عليها قوتها النقيضة، تلك الطاقة والكثافة الكامنة في أعماق جملها التي تتطلب استجابة مكافئة ومعاكسة تواجهها مباشرة، إما في مجابهة أو دحض أو تطوير ما تقدمه، ففي قبضة أفريقيا كونراد، يكون المرء مسوقاً برهبتها الخانقة المجردة للعمل من أجل اختراقها، للسعي إلى دفعها من الخلف، فيما يقوم التاريخ بنفسه بتحويل حتى حالة الركود الأكثر استعصاء، إلى سيرورة ونوع من البحث عن قدْر أكبر من الوضوح، الانفراج، التصميم، أو الإنكار، ومع كونراد بالطبع، كما مع جميع مثل هذه العقول الخارقة وغير العادية، يبقى التوتر المحسوس بين ما هو موجود بشكل لا يطاق من جهة، واضطرار مُناظِر للهروب من هذا الموجود من جهة ثانية، جوهر المسألة الأعمق، ومجمل الهدف الأساسي لقراءة وتفسير عمل مثل قلب الظلام، تبقى النصوص المتعطلة بأزمانها حيث هي، في حين تكون النصوص الدائبة على مصارعة قيودها التاريخية دون ملل، هي النصوص التي تحتفظ بها، جيلاً بعد جيل.

كان فرويد مثالاً بارزاً لمفكر شكّل العمل العلمي بالنسبة إليه، كما قال غيره مرّة، نوعاً من التنقيب الآثاري عن الماضي المدفون، المنسي، المقموع والمرفوض، فهو لم يختر شليمان نموذجاً يحتذيه عبثاً. (أنظر ريتشارد هـ. آرمسترنغ، «فرويد: شليمان العقل»، مجلة علم الآثار التوراتي، آذار - نيسان 2001م)، كان فرويد مستكشفاً للعقل بالطبع، غير أنه كان في الوقت نفسه، بالمعنى الفلسفي، قالباً للجغرافيات والأنساب المقبولة والمحسومة رأساً على عقب، وراسماً لها خرائط جديدة، وبالتالي فهو قابل بشكل استثنائي لإعادة القراءة في سياقات مختلفة، لأن كتاباته جميعاً تدور حول كيفية قيام تاريخ الحياة بتقديم

نفسه، عبر أشكال التذكر، البحث، والتأمل، إلى سلسلة لانهائية من عمليات الهيكلة وإعادة الهيكلة، على الصعيدين الفردي والجماعي كليهما، أن نكون، نحن القراء المختلفين المنتمين إلى فترات متباينة من التاريخ، والمستندين إلى خلفيات ثقافية متغايرة، ملزمين بالاستمرار في القيام بهذا لدى قراءاتنا لأعمال فرويد، يصدمني كأمر لا يقل عن نوع من التبرير والإثبات لقدرة أعماله على استثارة أفكار جديدة، كما وعلى تسليط الأضواء على أوضاع، ربما لم يسبق له هو نفسه أن كان قد حلُم بها.

كان تركيز فرويد الشديد على موسى، شاغلاً للأشهر الأخيرة من حياته، وليس ما أنتجه في كتابه الرئيسي الأخير، موسى والتوحيد إلا عملاً مركباً من عدد من النصوص، جملة من النوايا، سلسلة من الفترات الزمنية المختلفة، وكلها صعبة شخصياً بالنسبة إليه، على صعيد التصدي لها مع المرض، صعود الاشتراكية القومية، وأشكال عدم اليقين السياسي التي أحاطت بحياته في فيينا مصحوبة أحياناً بآثار متناقضة، بل وحتى باعثة على الاضطراب وعدم الاستقرار، (أنظر جانين شاسغي - سيمرغيل، «بعض الأفكار عن موقف فرويد خلال الفترة النازية»، مجلة التحليل النفسي والفكر المعاصر 18:2 (1988م)، 249 - 265). وكل من لديه قدْر من الاهتمام بالأسلوب المتأخر (أسلوب الكاتب في المرحلة الأخيرة من حياته) سيجد موسى فرويد نموذجاً كلاسيكياً. فمثل جملة الأعمال التي توقف شَعَرَ الرأس بصعوبتها، والتي أنتجها بيتهوفن في السنوات السبع أو الثماني الأخيرة من حياته - سوناتات البيانو الخمس الأخيرة، الرباعيات الأخيرة، الميساسولمنيس، سيمفونية الجوقة، ومقطوعتا باغاتيل 119 و112 - يبدو موسى والتوحيد مؤلّفاً من قبل فرويد لنفسه هو، دون الانتباه إلى الإعادة

المتكررة غير المفيدة في الغالب، أو إلى الاقتصاد الرشيق للنثر والعرض. في الحقيقة لا ينجح الكتاب قط في التوفيق الأنيق بين فرويد العالِم الساعي إلى تحقيق نتائج موضوعية في بحثه من جهة، وفرويد المثقف اليهودي الملتمس لعلاقته الخاصة بعقيدته العتيقة من خلال تاريخ مؤسسها وهويته، من جهة ثانية. فكل ما يحيط بالبحث يشي لا بالحل والمصالحة، كما هي الحال في بعض المؤلفات المتأخرة، مثل العاصفة وحكاية الشتاء، بل بقدْر أكبر من التعقيد مع نوع من الرغبة في ترك العناصر غير القابلة للتوفيق على حالها، عرضية، متشظية، ناقصة (أي غير مصقولة).

في مثاليْ بيتهوفن وفرويد، كان المسار الفكري المتجلي في المؤلفات المتأخرة، كما آمل أن أبين، تجسيداً للعناد والتشدد، نوعاً من النزوع الغضوب إلى الانتهاك والمخالفة، وكأن المؤلّف متوقع منه أن يستقر في حالة متناغمة من الهدوء، كما يليق بشخص وصل إلى المحطة الأخيرة من حياته، غير أنه فضَّل، بدلاً من ذلك، أن يكون صعباً ومشاكساً مثقلاً بجميع ألوان الأفكار والاستفزازات الجديدة. يعترف فرويد صراحة بوقاحته في أحد الهوامش مع بدايات كتاب موسى والتوحيد، حين يشير، بلا حرج، إلى أسلوبه الاستبدادي، المتعسف بل وحتى اللا أخلاقي في التعامل مع الشواهد التوراتية، ثمة أيضاً تلميحات صريحة تذكّر القارئ بأن المؤلف رجل طاعن في السن، وقد لا يكون مؤهّلاً للاضطلاع بالمهمة؛ ففي نهاية الجزء الثاني وبداية الجزء الثالث، يلفت فرويد النظر إلى قواه المتدهورة، كما إلى تضاؤل قدراته الإبداعية. غير أن هذا الاعتراف لا يمنعه أو يصرفه، بهذا الشكل أو ذاك، عن التوصل إلى استنتاجات صعبة وغير مقنعة بشكل يبعث على الحيرة في الغالب. فمؤلفات فرويد المتأخرة، مثلها مثل أعمال بيتهوفن

اللاحقة، مهووسة بالعودة ليس فقط إلى مشكلة هوية موسى، التي هي، بالطبع، في صلب الدراسة، بل وإلى عناصر الهوية نفسها بالذات، كما لو أن تلك القضية ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى التحليل النفسي، جوهر العلم بالذات، قابلة لأن تتم العودة إليها بالطريقة التي تعود بها أعمال بيتهوفن المتأخرة، إلى أساسيات معينة، مثل النغم والإيقاع، أضف إلى ذلك أن اهتمام فرويد بما هو معاصر، معبراً عنه أحياناً عبر عمليات تنقيب ملغزة عما هو بدائي وأساسي، يأتي موازياً لقيام بيتهوفن بتوظيف أنماط قروسطية، وألحان طباقية متقدمة إلى حدّ الإزعاج في أعمال معينة، مثل الميساسولمنيس، وقبل كل شيء، يظل تأثير الأسلوب المتأخر على القارئ أو السامع تأثيراً باعثاً على الاغتراب، أي أن فرويد وبيتهوفن يقدمان مادة شديدة الإلحاح عليهما دون كبير اعتبار لتهدئة، ناهيك عن تلبية حاجة القارئ إلى الخاتمة. صحيح أن كتباً أخرى ألفها فرويد وهو يفكر بتحقيق أغراض تعليمية أو تربوية، غير أن كتاب موسى والتوحيد ليس منها. فحين نقرأ هذه الدراسة البحثية، نشعر أن فرويد يريدنا أن نفهم أن هناك قضايا أخرى مطروحة على بساط البحث، مشكلات أخرى أكثر إلحاحاً وتطلباً للكشف من تلك التي قد يكون حلُها مريحاً أو موفّراً نوعاً من ساحة الاختبار.

في أحد الكتب العديدة الأكثر إثارة عن موسى فرويد - اعني كتاب موسى فرويد: اليهودية بين الفناء والخلود 1991م، تأليف جوزيف برثوشالمي - يبدي المؤلف قدْراً غير قليل من المهارة على صعيد كشف النقاب عن الخلفية اليهودية الشخصية لغوص فرويد في قصة موسى، التي تشتمل على وعيه الطويل والمؤلم بمعاداة السامية من خلال أحداث معينة، مثل صداقته الفاسدة مع كارل يونغ، خيبة أمله إزاء عجز أبيه عن الصمود في وجه أشكال الإذلال، قلقه بشأن تعرض التحليل النفسي

لخطر أن يوصم بأنه علم «يهودي» فقط، وبصورة مركزية، ارتباطه المعقد، وغير المحسوس بصورة باعثة على اليأس، في نظري، بيهوديته الخاصة، ذلك الارتباط الذي بدا على الدوام متمسكاً به تمسكاً قائماً على أساس يجمع بين الكبرياء والتحدي. ومع ذلك فإن فرويد يكرر المرة بعد الأخرى أنه لم يكن، رغم كونه يهودياً، يؤمن بالرب، كما لم يكن من الممكن اعتباره صاحب أية مشاعر دينية فيما عدا الحدود الدنيا المتطرفة. يبين بروشمالي، بدهاء، أن فرويد كان، على ما يبدو، يؤمن، ربما حاذياً حذو لامارك، بأن «النزعات الشخصية المتأصلة في النفس اليهودية، تنتقل هي نفسها وراثياً، ولا تعود بحاجة إلى الدين لإدامتها. حتى اليهود الملحدون من أمثال فرويد، محكومون، بالضرورة، بأن يرثوا حصتهم من تلك النزعات، حسب افتراض لاماركي نهائي كهذا». لا غبار على ما قيل حتى الآن. غير أن بروشمالي يتابع كلامه بعد ذلك، لينسب إلى فرويد قفزة إلهية تكاد أن تكون يائسة أجدها غير مبررة إلى حد بعيد. يقول بروشمالي: «إذا كان التوحيد مصري المنبت أساساً، فقد كان يهودياً تاريخياً». ثم يضيف مقتبساً من فرويد أن «الشعب اليهودي يكفيه شرف أنه حافظ على تراث كهذا حياً، وأنجب رجالاً منحوه أصواتهم، حتى وإن كان الحافز قد جاء في البداية من الخارج، من أجنبي عظيم».

يشكل هذا موضوعاً شديد المركزية في خطاب فرويد بما يجعله جديراً بالمزيد من المعاينة والتمحيص، من المؤكد، فيما أعتقد، أن بروشمالي قد قفز إلى استنتاجات عمّا هو يهودي تاريخياً، لا يتوصل إليها فرويد نفسه بالفعل، لأن اليهودية الفعلية المقتبسة من موسى، كما سأحاول أن أبين، ما هي إلا قضية مغلقة، وبعيدة عن أن تكون مكشوفة، مسألة بالغة الإشكالية في الحقيقة، يبقى فرويد شديد التمزق حول

الأمـر، بـل وسـأتمادى لأقـول: إنـه متنـاقض في معتقداتـه عـن عمْـد. سـتذكرون أن جملـة فرويـد الافتتاحيـة تـشكل احتفـالاً هجينـاً، بـصورة مذهلة، بما فعله وما سيفعله في الصفحات التالية، وهو أمر لا يقل عن «حرمان أحد الـشعوب، مـن الرجـل الـذي يعتـزون بـه بوصـفه أحد أبنائـه المؤسـسين»، ليتـابع بعـد ذلـك قـائلاً: إن مـأثرة مـن تلـك النوعيـة يتعـذر اقتحامها بمـرح أو لا مبالاة. «خـصوصاً بالنـسبة إلى شـخص ينتمـي إلى ذلك الشعب». وهو لا يفعل ذلك إلا لصالح حقيقة - لا يلوك الكلام قط - أهـم بكثير ممـا «يعتـبر (تجـسيداً) للمـصالح القوميـة». تكـاد الـسخرية الكامنـة في هـذه العبـارة الأخيرة، أن تقطـع أنفاسـك، لـيس فقـط بـسبب رائحـة الغطرسـة الـتي تفـوح منـها، بـل وجـراء التـوق الـذي تعبر عنـه إلى إخضاع مصالح شعب بكامله لما هو أكثر أهمية، لمسألة استئصال جـذور الـدين مـن مكانهـا في تربـة أسـرة وتـاريخ إخـوة في الإيمـان، ذوي عقـول متشابهة.

لن أكـرر جميـع النقـاط الرئيـسية الـواردة في خطـاب فرويـد - أنـا أيضاً أريد أن أكـون مـستبداً قلـيلاً - فيمـا عـدا التـذكير بالتأكيـدات الـتي يوردهـا فيهـا. تـأتي هويـة موسـى المـصرية في الطليعـة، بطبيعـة الحـال. ومعها أن أفكار موسى الخاصة بالإله الواحد، مأخوذة كلياً عن الفرعـون المـصري، الـذي يعتـبر في كـل مكـان أنـه صـاحب فـضل اخـتراع العقيـدة التوحيدية، وخلافاً لما يفعله يروشمـالي، مثلاً، ينحـرف فرويد عن مـساره ليعزو فضل الفكرة إلى أخناتون، مصراً علـى أنهـا بدعـة لم تكـن موجـودة قبله؛ وعلى الرغم من أنه يقول: إن التوحيد لم يتجذر في مصر، فإن مـن المؤكـد أن فرويـد كـان يعلـم علـم الـيقين أن التوحيـد مـا لبـث أن عـاد إلى مـصر في ثـوب المـسيحية البدائيـة (الباقيـة في الكنيـسة القبطيـة اليـوم) أولاً، وعبر الإسلام، الذي يناقشه بإيجاز في مكان لاحق مـن الـنص، بعد

ذلك، والأعمال الأخيرة في ميدان الدراسات المصرية تشي في الحقيقة بأن قدراً لا يستهان به من الآثار الدالة على التوحيد قبل عهد أخناتون بزمن طويل، قد تم العثور عليها، وهذا بدوره يشي بأن دور مصر في نشوء وتطور عبادة إله واحد، أكثر أهمية بما لا يقاس مما درج الناس على التسليم به في الغالب. يبقى يروشمالي أكثر توقاً من فرويد لطمس جميع الآثار الدالة على التوحيد في مصر بعد موت أخناتون، ويضمر أن عبقرية الديانة اليهودية، هي التي طوَّرت الدين حتى أصبح أرقى بكثير مما سبق للمصريين أن عرفوا عنه.

أما فرويد فيبقى أكثر تعقيداً، بل وحتى تناقضاً، يسلّم بأن اليهود استأصلوا عبادة الشمس من الدين الذين أخذوه عن أخناتون، غير أنه لا يلبث أن يختزل الأصالة اليهودية أكثر، حين يلاحظ أن الختان لم يكن فكرة يهودية بل مصرية، أولاً، وان اللاويين، وهم جماعة يهودية موجودة منذ الأزل كما يقول التراث، كانوا أتباع موسى المصريين، الذين جاؤوا معه إلى المكان الجديد ثانياً.

أما ذلك المكان، فلا يلبث فرويد أن يزيد من تجريده عن البقعة الجغرافية المخصصة تقليدياً للإسرائيليين، ويقول: إنه كان مريبات - قادش «في البلد الواقع إلى الجنوب من فلسطين بين الحافة الشرقية لشبه جزيرة سيناء والتخوم الغربية للجزيرة، وهناك أخذوا عبادة الإله يهوه، ربما من إحدى القبائل العربية المدْنية التي كانت تعيش في أماكن قريبة. يفترض أن قبائل أخرى مجاورة كانت أيضاً من أتباع ذلك الإله»، وهكذا فإن فرويد يقوم أولاً بإعادة العناصر المكوّنة لأصل الديانة اليهودية، التي كانت قد تعرضت للنسيان أو الإنكار، جنباً إلى جنب مع اغتيال الأب البطولي المشترك بين سائر الأديان، إلى أماكنها، ثم يبادر، عبر نظريته القائمة على هجوع المقموع وعودته، إلى تسليط الضوء على

كيفية قيام اليهودية بالتأسيس لعقيدتها كدين راسخ بصورة دائمة، يبقى الخطاب خارق الدهاء والافتقار إلى الترابط، كما سيشهد كل من سبق له أن قرأ موسى والتوحيد بسرعة. فمشاهد القمع، الرفض، والعودة تمر أمام القارئ بصورة شبه سحرية كما لو كانت تجارب من الفرد إلى الجماعة: مشاهد يصفها فرويد في نسق سردي متبوع بموضوعية كامنة أولاً ثم مكشوفة، بما يفضي في جملته إلى ظهور، ليس فقط الصفة اليهودية، بل ونزعة معاداة السامية الملازمة لها. لعل النقاط الرئيسة التي أريد تأكيدها هي أن فرويد يضع ذلك كله في قالب علّماني، دون تقديم أي تنازل لما هو سماوي وخارج عن نطاق التاريخ، بمقدار ما استطعت أن أكتشف، هذا أولاً وقبل كل شيء؛ أما النقطة الثانية فهي أن فرويد لا يبذل أي جهد لصقل قصته أو لإعطائها مساراً واضحاً. ربما كان هذا عائداً إلى أن جزءاً كبيراً من المادة التي يتعامل معها، وهو يؤرخ لعواقب تركة موسى، غير متكافئ، نظراً لتناقضه الجذري في تضاربه الحاد بصورة مزعجة، بين الخارجي المؤسس من ناحية، والاستمرارية التي أسس لها (وقتَلَتْه أيضاً) بوصفها الكلمات الأولى التي كان قد درسها وكتب عنها قبل عدد من العقود.

ليس هذا، على أحد المستويات، أكثر من القول بأن عناصر الهوية التاريخية تبدو، على الدوام، مركبة، خصوصاً حين تكون أحداث أولية مثل قتل الأب والخروج من مصر، هي ذاتها وثيقة الارتباط بأحداث سابقة، أما عن إمكانية القول: إن موسى كان «أجنبياً» بالنسبة إلى اليهود الذين يتبينونه باعتباره أبوهم، فإن فرويد واضحاً تماماً، بل وعنيداً في صراحته إذ يقول: إن موسى كان مصرياً، وبالتالي مختلفاً عن الناس الذين احتضنوه زعيماً لهم، أي عن أولئك الذين ما لبثوا أن أصبحوا اليهود، الذين قام موسى فيما بعد، على ما يبدو، بإيجادهم

بوصفهم شعبه هو. من شأن القول بأن علاقة فرويد بالديانة اليهودية كانت ملتبسة، أن ينطوي على المخاطرة بإطلاق حُكْم ضعيف وناقص. فعند بعض المنعطفات كان الرجل صريح الاعتزاز بانتمائه، وإن ظل معادياً للدين إلى النهاية؛ أما في أوقات أخرى فقد عبَّر عن انزعاجه من الصهيونية وعدم اتفاقه معها بصورة واضحة، كما فعل، مثلاً، حين كتب رسالة مشهورة عن عمل الوكالة اليهودية عام 1930م، ولكنه رفض أن يوقع نداءاً يدعو البريطانيين إلى زيادة الهجرة اليهودية إلى فلسطين. بل وقد تجاوز ذلك في الحقيقة، ووصل إلى حد إدانة تحويل «قطعة من سور هيرود إلى أثر قومي مقدّس، واستثارة مشاعر السكان الأصليين». وبعد خمس سنوات، إثر قبوله لعضوية مجلس الجامعة العبرية، قال فرويد للصندوق القومي اليهودي: إنه (الصندوق) كان «أداة.. عظيمة ومباركة.. في سعيه لإقامة وطن جديد في أرض آبائنا القديمة»، يقوم يروشمالي بسرد حكاية تقلبات فرويد الإيجابية منها والسلبية بمهارة أيضاً، كما يبذل كثيراً من الجهد لتسليط الأضواء على حقيقة أن يهودية فرويد، تخترق حلقات السلسلة كلها من هويته اليهودية النابعة من المقاومة العنيدة لـ «الأكثرية المتماسكة»، عبر المسيرة الإجمالية لعملية استذكار وقبول التراث الموروث عن موسى (ومنه المصالحة مع الأب المذبوح)، وصولاً إلى الفكرة الأعظم من جميع الأفكار الأخرى. تلك الفكرة القائمة على أن اليهود نجحوا، عبر عملية تصعيد خاصة بالديانة التوحيدية (المأخوذة عن مصر: لا يستطيع فرويد إلا أن يورد تلك العبارة)، في إخضاع إدراك الشعور للروح، في ازدراء السحر والتصوف (النزعة التأملية الغيبية)، في تلبية الدعوة إلى تحقيق «أشكال التقدم على الصعيد الفكري» (أخذت هذه العبارة من ترجمة سترتشي، لأنها محذوفة بلا مبرر من ترجمة جونز، والكلمة الألمانية المرادفة هي

Geistigkeit)، وفي الحصول على «التشجيع لتحقيق التقدم في مجال الروح وأشكال السمو»، أما باقي ذلك التقدم فسوف يأتي فيما بعد، بفضل وعيه الطاغي بأنه هو الشعب المختار، يثمن جميع الإنجازات الفكرية والأخلاقية عالياً، وسوف أبين أيضاً كيف تمكن مصيره الحزين، مع أشكال الخيبة التي كان الواقع يخبئها له، من تقوية جميع هذه التوجهات».

ثمة تحليل أكثر تفصيلاً للعلاقة بين هوية فرويد اليهودية، وجملة مواقفه وتحركاته المعقدة والالتفافية تماماً في تعامله مع الصهيونية، نجدها في كتاب جاكي شيموني فرويد والصهيونية: أرض التحليل النفسي، أرض الميعاد (1988)، على الرغم من أن استنتاج شيموني يقول: إن هيرتزل وفرويد تقاسما العالم اليهودي فيما بينهما. حيث قام الأول بوضع اليهودية في موقع محدد، في حين اختار الثاني ملكوت ما هو كوني، فإن الكتاب يطرح فكرة جريئة عن روما وأثينا والقدس، تقترب كثيراً من وجهات نظر فرويد المضادة حول تاريخ الهوية اليهودية ومستقبلها. كانت روما بالطبع الصرح المرئي الذي اجتذب فرويد لأنه، برأي شيموني، رأى في المدينة تدمير هيكل القدس، ورمزاً من رموز نفي الشعب اليهودي، وبالتالي بداية رغبة في إعادة بناء الهيكل في فلسطين، أما أثينا فكانت مدينة العقل، صورة أصدق عموماً عن مجمل حياة فرويد المكرّسة للإنجاز الفكري، ومن هذا المرصد بدت القدس الملموسة تلطيفاً لنموذج الزهد الروحي. حتى وإن كانت أيضاً نوعاً من الإدراك لإمكانية مخاطبة الضياع عبر العمل المنسّق الذي كانت الصهيونية تجسده في الحقيقة.

ما أجده مثيراً، سواء قبلنا باسترجاع بروشمالي المتحذلق لفرويد كيهودي، اضطر للتسليم بواقع شعبه في أوربا الفاشية، وفيينا المعادية

للسامية خصوصاً، أم بتثليث شميوني الأكثر تعقيداً بعض الشيء، (شيء من الخيال؟) وغير المحلول إلى حدّ كبير لمعضلة النفي والانتماء، هو أن عنصراً معيناً يبقى مزعجاً، ومصدر ضيق لكل من يفكر بقضايا الهوية هذه من منطلقات إيجابية أو سلبية متناغمة على حدّ سواء، وذلك العنصر هو قضية غير اليهودي، التي يعالجها فرويد بكثير من الوهن والضعف، في الصفحات الأخيرة من كتاب موسى والتوحيد. يقول فرويد: إن اليهود كانوا على الدوام يثيرون كراهية الجمهور، لا لأسباب وجيهة مثل تهمة صلب المسيح على الدوام. اثنان من أسباب معاداة السامية ليسا في الحقيقة إلا وجهين لعملة واحدة: اليهود أجانب من جهة، وهم «مختلفون» عن مضيفيهم من جهة ثانية؛ أما السبب الثالث الذي يورده فرويد فهو أن اليهود، بصرف النظر عن مدى تعرضهم للاضطهاد، «يتحدّون الظلم، حتى أن أقسى أشكال الاضطهاد والملاحقة لم تنجح في إفنائهم، فهم، على النقيض من ذلك، يبدون قدرة على المحافظة على ذواتهم الحياة العلمية، ويقدمون، حيثما يتاح لهم، إسهامات ثمينة لصالح الحضارة المحيطة». وفيما يخص تهمة أن اليهود يبقون أجانب وغرباء (السياق المضمر بالطبع هو السياق الأوروبي). نرى أن فرويد يرفض الفكرة، لأن اليهود عاشوا فترة أطول في البلاد التي تسود فيها نزعة معاداة السامية، مثل ألمانيا التي جاؤوا إليها مع الرومان، وحين يواجه بتهمة الاختلاف عن المضيفين، يأتي رد فرويد متعثراً وضعيفاً، إذ يقول: إن اليهود ليسوا «كذلك جذرياً» لأنهم ليسوا «عرقاً آسيوياً غريباً، بل يتألفون بأكثريتهم من بقايا الشعوب المتوسطية ويرثون ثقافتها».

أما في ضوء قيام فرويد المبكر بالعزف على وتر مصرية موسى، فإن أشكال التمييز التي يحققها على هذا الصعيد أجدها هزيلة، غير

مرضية وغير مقنعة. أقدم فرويد، في مناسبات عديدة، على وصف نفسه، فيما يخص اللغة والثقافة، بأنه ألماني، ويهودي أيضاً، وخلال مراسلاته وكتاباته العلمية كلها، يحرص على أن يبدو حساساً تماماً إزاء قضايا الاختلاف الثقافي، مثله مثل الاختلاف العرقي والقومي، على الرغم من أن عبارة «غير الأوروبيين» كانت بالنسبة إلى أوربيي ما قبل الحرب العالمية الثانية، عبارة غير مشبوهة، دالة على الناس الآتين من خارج أوروبا، مثل الآسيويين على سبيل المثال. غير أنني لست مقتنعاً بأن فرويد كان متنبهاً إلى حقيقة أن الإعلان، ببساطة، عن أن اليهود كانوا من بقايا الحضارة المتوسطية، وبالتالي ليسوا مختلفين في الحقيقة، جاء متناقضاً تناقضاً صارخاً مع سعيه الحثيث، لإلقاء الضوء على أصول موسى المصرية، ربما أراد فرويد أن يحشر اليهود، إذا جاز التعبير، تحت العباءة الأوروبية الواقية، متنبهاً بصورة مسبقة إلى تعاظم شبح معاداة السامية، وانتشاره بشكل مخيف في عالمه خلال العقد الأخير من حياته.

غير أننا إذا تقدمنا بسرعة أكبر، وانتقلنا مما قبيل الحرب العالمية الثانية إلى ما بعدها، فسوف نصاب بقدْر كبير من الدهشة، حين نلاحظ أن تسميات معينة مثل «أوروبي» و«غير أوروبي» باتت منطوية، بصورة درامية مثيرة، على أصداء أكثر شؤماً مما بدا فرويد متنبهاً. ثمة بالطبع التهمة التي أطلقها الحزب الاشتراكي القومي، والتي صنفتها قوانين نورمبرغ تحت عبارة أن اليهود أجانب، ويمكن الاستغناء عنهم بالتالي. تبقى المحرقة (الهولوكوست) نصباً مروّعاً، إذا كانت تلك هي العبارة المناسبة، للتذكير بتلك التسمية وبالمعاناة التي رافقتها كلها، ومن ثم فإن هناك ما يقرب من عملية إضفاء الصفة الحرفية الكاملة على التعارض الثنائي بين ما هو يهودي من جهة، وما هو غير أوروبي في

الجهة المقابلة، في فصل أوج قصة الاستيطان المنكشفة في فلسطين، حيث أصبح عالم موسى والتوحيد، بصورة مفاجئة، مفعماً بالحياة في هذه النتفة الصغيرة من الأرض على الضفة الشرقية للمتوسط، فمع حلول عام 1948 ما لبث غير الأوروبيين المعنيون أن تجسدوا بالسكان الأصليين عرب فلسطين، ومدعومين من قبل المصريين والسوريين واللبنانيين والأردنيين، الذين هم أحفاد القبائل السياسية المتخلفة، بمن فيها المدنيون العرب الذي كانوا أوائل من التقى بهم الإسرائيليون في جنوب فلسطين، حيث جرى بين الطرفين تبادل غني.

أما في الأعوام التي أعقبت 1948م، بعد إقامة إسرائيل كدولة يهودية في فلسطين، فقد حدث، من جديد، نوع من إعادة التصنيف والتبويب والفصل لجملة الأعراق والأقوام والشعوب، التي سبق لها أن بدت لدارسي الظاهرة في أوروبا القرنين التاسع عشر والعشرين، إعادة لعملية تجسيد سلسلة الانقسامات التي كانت فيما مضى ملأى بالدماء والقتل، بين ظهراني من كانوا، ذات يوم، كتلة سكانية متنوعة متعددة الأعراق للعديد من الشعوب، وفي هذا السباق أقدم الغرب الأطلسي على تبني إسرائيل دولياً (علماً أن ذلك الغرب كان قد أعطى فلسطين لإسرائيل عبر تصريح وعد بلفور الصادر عام 1917م) بوصفها دولة شبه أوروبية، عملياً بدا مصيرها متوقفاً، في تأكيد مرعب لنظرية فانون، على لجم، وإعاقة تطور، شعوب المنطقة غير الأوروبية، أطول مدة ممكنة.

التحق العرب بعالم عدم الانحياز الذي دعمه النضال العالمي ضد الكولونيالية كما وصفه فانون وكابرال وسيزار. أما في إسرائيل فقد كان الشرط التصنيفي الأول يقول: إن إسرائيل دولة لليهود، في حين تم اعتبار غير اليهود: الغائبين منهم أو الحاضرين مهما بلغ تعدادهم،

أجانب حقوقياً، رغم الإقامة السابقة، وللمرة الأولى، بعد تدمير الهيكل الثاني، جرى توحيد الهوية اليهودية وترسيخها في المكان القديم الذي كان، كحاله في الأزمان التوراتية، مأهولاً بعدد غير قليل من الأقوام والأعراق والشعوب الأخرى التي باتت، بين عشية وضحاها، مجموعات من الأجانب، أو طردت إلى المنافي، أو تعرضت للأمرين معاً.

ربما أصبحتم ترون الاتجاه الذي أسير فيه بالنسبة إلى فرويد الذي كان يكتب ويفكر في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين، كان واقع ما هو غير أوروبي متمثلاً بحضوره التأسيسي، كنوع من الانفصام في شخصية موسى، مؤسس الديانة اليهودية، ولكنه مصري غير يهودي لم تتم إعادة تركيبه في الوقت نفسه، لقد جاء يهوه من الجزيرة العربية، وهو غير يهودي وغير أوروبي أيضاً ومع ذلك فإن الوقائع المصرية المعاصرة لفرويد، جنباً إلى جنب مع التاريخ القديم بالغ الغنى لمصر - تماماً كما كانت الحال مع فيردي حين كتب عايدة - كانت مثار اهتمام لأنها فسَّرت وقُدمت من قبل باحثين أوروبيين، مثلما كان كتاب إيرنست سلين الذي يقوم عليه مؤلف موسى والتوحيد إلى حدّ كبير، في المقام الأول.

ثمة في الحقيقة نظير يكاد أن يكون مكافئاً مئة بالمئة، أبدعه عبقرية مصر الروائية، العظيم نجيب محفوظ، حين كتب رواية عن أخناتون بعنوان العائش في الحقيقة، وهي ليست أقل تركيباً وتعقيداً من سائر القصص التي يكتبها، ولم تأت قط على أي ذكر للوجود اليهودي الأولي المتمثل بشخص موسى، على الرغم من قيام الكاتب باستكشاف العديد من وجهات النظر، سعياً لاحقاً وراء فهم هوية أخناتون، فالرواية مصرية خالصة ومطلقة كما سبق أن تعين على إسرائيل أن تكون يهودية.

أشك كثيراً أن يكون فرويد قد تصور أنه سيكون مقروءاً من جانب قراء غير أوروبيين، أو من قبل قراء فلسطينيين، في سياق معارك الصراع على فلسطين، غير أنه كان ولا يزال. دعونا نلقي نظرة سريعة على ما آلت إليه تنقيباته - بالمعنيين المجازي والحرفي - عبر فيض هذه الحُزْمة من وجهات النظر المضطربة بصورة غير متوقعة، وذات العلاقة والأهمية بصورة باعثة على الرَّهبة، لعلي أقول، بادئ ذي بدء: إن إقامة إسرائيل، بفعل «مآثر» نزعة معاداة السامية الأوروبية تحديداً، في أرض غير أوروبية، أدت إلى ترسيخ الهوية اليهودية سياسياً، في دولة بادرت إلى اتخاذ جملة من التدابير الحقوقية والسياسية الاستثنائية، من أجل سدّ أبواب تلك الهوية اليهودية سياسياً، في دولة بادرت إلى ما ليس يهودياً، فإسرائيل حين حددت نفسها دولة يهودية. ومن أجل اليهود، إنما كانت تمنح اليهود وحدهم حقوقاً حصرية في الهجرة وامتلاك الأرض، على الرغم من وجود سكان سابقين، ومواطنين حاليين، من غير اليهود، تعرضت حقوقهم إما للإلغاء الكامل أو الاختزال والتقليص على التوالي، فالفلسطينيون الذين كانوا يعيشون في فلسطين ما قبل 1948م، لا يستطيعون أن يعودوا (إذا كانوا لاجئين) ولا يستطيعون امتلاك الأرض مثل اليهود، وفي تعارض، واضح مع تذكيرات فرويد الاستفزازية المتعمدة، بأن مؤسس الديانة اليهودية لم يكن يهودياً، وبأن الدين اليهودي يخرج من رحم العقيدة التوحيدية المصرية، غير اليهودية، تصر التشريعات الإسرائيلية على دحض، كبت، بل وحتى إلغاء ظاهرة انفتاح الهوية اليهودية على خلفيتها وجذورها غير اليهودية، تلك الظاهرة التي دأب فرويد على إبداء الكثير من الحرص من أجل المحافظة عليها، بقيت إسرائيل الرسمية مصرة على إزالة الطبقات المعقدة والمركّبة للماضي، إذا جاز التعبير، وبالتالي فأنا حين أقرأ كتاباته، في سياق سياسات

إسرائيل المدروسة والواعية سياسياً، أرى أن فرويد، كان، بالمقابل، قد ترك مجالاً لا يستهان به لاستيعاب أسلاف اليهودية ومعاصريها من غير اليهود. بمعنى أن فرويد هذا أصر، لدى قيامه بسبر الأغوار الآثارية القديمة للهوية اليهودية، على أن هذه الهوية لم تبدأ بذاتها، بل خرجت، بالأحرى، من أرحام هويات أخرى (مصرية وعربية)، بما يجعل استعراضه في موسى والتوحيد خطوة متقدمة جداً وعظيمة على طريق اكتشافها، وصولاً إلى إعادة وضعها تحت المجهر. غير أن هذا التاريخ غير اليهودي، غير الأوروبي بات الآن مطموساً، إذ لم يعد قابلاً للعثور عليه، بمقدار ما يكون الأمر متعلقاً بأية هوية يهودية رسمية.

لعل الأهم من ذلك، فيما أرى، هو حقيقة أن غير اليهود - وهم الفلسطينيون في هذه الحالة - قد تم، بفعل إحدى العواقب المغفلة عادة لإقامة إسرائيل، نقلهم إلى حيث يستطيعون، بروح تنقيبات فرويد، أن يسألوا عما آلت إليه آثار تاريخهم التي كانت متضمنة بعمق في واقع فلسطين قبل إسرائيل، يتعين عليَّ، التماساً للجواب، أن أتحول عن عالم السياسة والقانون، إلى دنيا تكون أقرب بكثير من رواية فرويد لقصة نشوء العقيدة التوحيدية اليهودية. أعتقد أنني على صواب حين أخمِّن أن فرويد قام باستنفار الماضي غير الأوروبي لتقويض أية محاولة مذهبية، يمكن أن تُبذل على صعيد إرساء الهوية اليهودية على قاعدة أساسية سليمة دينية كانت أم علمانية، لا غرابة، إذاً، إننا سنجد أن علم الآثار هو الذي جرى، لدى تكريس الهوية اليهودية غير تأسيس إسرائيل، تكليفه بإنجاز مهمة ترسيخ تلك الهوية وتثبيتها في الزمن العلماني؛ أما الحاخامات، ومعهم الباحثون المتخصصون بـ «علم الآثار التوراتي»، فقد تم منحهم ملكوت التاريخ الديني مزرعة لهم. (انظر كيث و. وايتلام، اختلاق إسرائيل القديمة: إسكات التاريخ الفلسطيني، 1996م)، لاحظوا

أن عدداً كبيراً من المعلقين وممارسي العمل الآثاري بدءاً بوليم أولبرايت وإدموند ولسُنْ وانتهاءً بإيغال يادين وموشي دايان وحتى آرئيل شارون، يتنبهون إلى أن الآثار هي العلم الإسرائيلي المفضل بامتياز، فقد قال عالم آثار إسرائيلي مرموق يدعى ماغن بروشي:

لا يوجد للظاهرة الإسرائيلية التي هي ظاهرة أمة عائدة إلى أرضها القديمة - الجديدة، أي نظير إنها أمة عاكفة على تجديد تآلفها مع أرضها الخاصة. وهنا بالذات يلعب علم الآثار دوراً مهماً، ففي هذه العملية يشكل علم الآثار جزءاً من منظومة أكبر، تُعرف باسم بديعات هاآرتس، معرفة الأرض (من المحتمل أن تكون العبارة العبرية مأخوذة من كلمة لانديسكونده الألمانية)... ومن المفارقات أن المهاجرين الأوروبيين جاؤوا إلى أرضهم تملّكَتْهم إزاءها مشاعر القُرب، جنباً إلى جنب، مع أحاسيس الغربة، لقد اضطلع علم الآثار في إسرائيل، وهي دولة ذات نوعية فريدة، بدور أداة تبديد اغتراب مواطنيها الجدد.

وهكذا فإن علم الآثار لا يلبث أن يصبح الطريق السلطاني المفضي إلى الهوية الإسرائيلية، حيث يقال ويُزعم بصورة متكررة أن أرض إسرائيل التوراتية الحالية تتحقق بفضل علم الآثار، التاريخ الذي تم اكتسابه لحماً وعظماً الماضي المستعاد والموضوع في سياق السلالات الحاكمة. من الطبيعي أن مثل هذه المزاعم تعيدنا بكثير من المكر ليس فقط إلى الموقع المحفوظاتي (الأرشيفي) للهوية اليهودية كما استكشفها فرويد، بل إلى بقعتها الجغرافية المكرسة رسمياً (علينا أيضاً ألا ننسى أن علينا أن نضيف عنوة) المعروفة باسم إسرائيل الحديثة.. ليس ما نكتشفه إلا محاولة خارقة للعادة وتنقيحية لإحلال بنية إيجابية جديدة للتاريخ اليهودي، محل جملة الجهود المعقدة أكثر، والقائمة على أسلوب المرحلة الأخيرة من الحياة المتقطع والمشتت، تلك الجهود التي بذلها

فرويد بكثير من العناد في سبيل معاينة الموضوع نفسه، ولو بروح غارقة في بحر مزايا حياة المنفى والشتات، وبنتائج مختلفة لا علاقة لها بالمركزية.

إنها للحظة مناسبة لأعترف بأنني مدين كثيراً لكتابات باحثة شابة تدعى ناديا أبو الحج، يحمل كتابها الرئيسي عنوان حقائق على الأرض: الممارسة الآثارية وصياغة الذات الإقليمية في المجتمع الإسرائيلي، وقد نشرته جامعة شيكاغو أوائل عام 2002م، ما تقدمه قبل كل شيء، هو تاريخ لعملية استكشاف آثارية استعمارية منهجية في فلسطين، تعود إلى الأعمال البريطانية منتصف القرن التاسع عشر، ثم تتابع القصة في الفترة التي سبقت تأسيس إسرائيل، رابطة بين الممارسة الفعلية لعلم الآثار والإيديولوجيا القومية الوليدة، وهي إيديولوجية ذات مخططات تستهدف استعادة حيازة الأرض وامتلاكها عبر سلسلة من عمليات إعادة التسمية وإعادة التوطين، المبررة آثارياً في الكثير من الأحيان بوصفها استخلاصاً مبرمجاً لهوية يهودية، رغم وجود أسماء عربية وآثار موروثة عن حضارات أخرى، وهي تقول بصورة مقنعة: إن هذا الجهد يمهد الطريق معرفياً لبروز إحساس مكتمل بوجود هوية إسرائيلية - يهودية فيما بعد 1948م، هوية قائمة على تجمع نُتف آثارية خاصة - على بقايا مبعثرة من الأحجار، الألواح، العظام، القبور، والخ. وصولاً إلى نوع من السيرة المكانية التي تنبثق منها إسرائيل «بوصفها الوطن القومي اليهودي، من حيث المظهر واللغة».

لعل الأهم من ذلك هو أنها تقول: إن هذه السيرة الروائية الزائفة لبقعة من الأرض تمكن لـ. إن. لم تكن تتسبب في، وتسير يداً بيد مع، أسلوب خاص من أساليب الاستبطان الكولونيالي، أسلوب يتحكم بممارسات ملموسة، مثل استخدام البلدوزرات، العزوف عن استكشاف

التواريخ غير الإسرائيلية (أي تواريخ المكابيين والإشمونيين)، وعادة قلب حضور يهودي متقطع ومبعثر عبر أطلال وآثار متفرقة، ومُزق دفينة، إلى استمرارية سلالية، رغم الأدلة المناقضة ورغم وجود أدلة على أن هناك تواريخ غير يهودية نابعة وأصيلة، فحيثما توجد أدلة يتعذر الهروب منها وطاغية تشير إلى نوع من تعددية التواريخ الأخرى، كما في لوح القدس لهندسة العمارة البيزنطية، الصليبية، الإشمونية (المكابية)، الإسرائيلية والإلامية، تقضي القاعدة بتأطير هذه الآثار، وتحمُلها كأحد وجوه الثقافة الإسرائيلية الليبرالية، ولكن للتأكيد أيضاً على تفوُق إسرائيل القومي عبر توجيه الضربات إلى الاعتراض اليهودي الأرثوذكسي على الصهيونية الحديثة، عن طريق جعل القدس موقعاً يهودياً - قومياً أكثر فأكثر. (أنظر في هذا السياق مقال غلن باورسوك الأساسي المكتوب عام 1986م عن علم الآثار الإسرائيلي: من الغريب أن هذه الدراسة ليست مذكورة من قبل أبو الحج العميقة جداً في بحثها فيما عدا ذلك).

يشكل تفكيك أبو الحج بالغ الدقة لعلم الآثار الإسرائيلي أيضاً، تاريخاً لنفي وطمس فلسطين العربية، التي لم تعتبر قط جديرة بدراسة مماثلة، غير أن مواقف الأسلوب التراثي لعلم آثار توراتي حصرياً، ما لبثت أن باتت تحديداً مع ظهور التاريخ التنقيحي ما بعد الصهيوني في إسرائيل. خلال أعوام ثمانينات القرن العشرين، والمتزامن، مع الصعود التدريجي لعلم آثار فلسطيني كإحدى ممارسات النضال التحرري. خلال الفترة الماضية القريبة من عشرين سنة، ليتني كنت أملك الوقت هنا لأتوقف عند هذا الموضوع، ولأناقش كيف بدأت الأطروحة القومية القائلة بوجود تاريخين، إسرائيلي وفلسطيني، منفصلين، تشكل الجدالات الآثارية في الضفة الغربية، وكيف أسهم الاهتمام الفلسطيني، مثلاً، بالترسبات الفنية جداً لتاريخ الأرياف والقرى والموروثات الشفهية

في توفير احتمال إحداث تغيير مكانة الأشياء من نُصُب وآثار ومصنوعات ميتة موجهة إلى المتاحف، ومفضلة كحدائق موضوعات تاريخية، إلى بقايا ومخلفات حياة محلية وطنية على قدم وساق، وممارسات فلسطينية نابضة بالحياة لبيئة إنسانية قابلة للدوام والاستمرار. (انظر أيضاً القصة الدرامية المثيرة التي يرويها كتاب إدوارد فوكس غسق فلسطين: اغتيال الدكتور ألبرت غلوك وعلم آثار الأرض المقدسة).

غير أن البرامج القومية تميل إلى أن تتشابه فيما بينها، خصوصاً حين تكون أطراف متباينة في صراع إقليمي معين، ساعية إلى اكتشاف صفة الشرعية في نشاطات قابلة للطَّرق والصياغة، مثل إعادة هيكلة الماضي واصطناع التراث، وبالتالي فإن أبا الحج محقة تماماً حين تقول: إن تلك البرامج غير موحدة حقاً على صعيد الممارسة، رغم سيادة التزام متنور مضمر بوحدة العلوم، يمكن للمرء أن يلتقط مباشرة حملة الأسباب التي تجعل الآثار في الإطار الإسرائيلي والفلسطيني، بعيداً عن أن يكون العلم نفسه، فعلم الآثار بالنسبة إلى أي إسرائيلي يؤكد الهوية اليهودية في إسرائيل، ويُعقلن نمطاً خاصاً من أنماط الاستيطان الاستعماري (نمط خلق الوقائع على الأرض): في حين أن علم الآثار، بالنسبة إلى أي فلسطيني، أن يواجه بالتحدي وصولاً إلى فتح تلك «الوقائع» والممارسات، التي أضفت عليه نوعاً من النَّسَب العلمي أمام وجود تواريخ أخرى وأصوات متعددة، لا يؤدي التقسيم (كما جرى تصوره في عملية أوسلو منذ عام 1993م) إلى استئصال الصراع الدائر بين الروايتين القوميتين المتنافستين: بل ولعله يميل إلى تأكيد استحالة التوفيق بين الفريقين: بما يزيد من الإحساس بالضياع، ومن طول قائمة الشكاوى والمظالم.

اسمحوا لي أن أعود أخيراً إلى فرويد واهتمامه بغير الأوروبيين، لتأثير ذلك على محاولته الرامية إلى إعادة هيكلة التاريخ البدائي للهوية اليهودية، فما أجده شديد الإلحاح حول الأرض، هو أن فرويد كان، على ما يبدو، قد بذل جهداً خاصاً للحيلولة، مرة وإلى الأبد، دون شطب أو إضعاف حقيقة أن موسى كان غير أوروبي، خصوصاً لأن اليهودية الحديثة واليهود كانا يعتبران ظاهرتين أوروبيتين في المقام الأول، أو منتميتين إلى أوروبا بدلاً من آسيا وأفريقيا على الأقل، طبقاً لمنطلقات خطابه، علينا أن نسأل: لماذا؟ من المؤكد أن فرويد لم تكن لديه أية فكرة عن أوروبا على أنها تلك القوة الاستعمارية الشريرة، التي وصفها قانون ونُقاد المركزية الأوروبية بعد بضعة عقود، وفيما عدا تعليقه النبوئي عن إثارة غضب العرب الفلسطينيين عبر إيلاء النُصُب اليهودية قدراً لا تستحقه من الاهتمام. لم تكن لديه أية فكرة على الإطلاق، عما كان يمكن أن يحدث بعد عام 1948م، حين بدأ الفلسطينيون يرون، تدريجياً، أن الناس الذين جاؤوا من الخارج لاحتلال أرضهم واستيطانها لم يكونوا، على ما بدا لهم، مختلفين في شيء، عن الفرنسيين الذين جاؤوا إلى الجزائر؛ لم يكونوا إلا أوروبيين متمتعين بحق امتلاك الأرض أكثر من السكان الأصليين غير الأوروبيين، كما أن فرويد لم يتوقف، إلا بصورة موجزة جداً، عند مدى القوة، والعنف في الغالب، اللذين قد يتصف بهما رد فعل عرب غير أوروبيين بالتأكيد على التجسيد القسري للهوية اليهودية في عملية قيام الحركة الصهيونية بإضفاء الثوب القومي على الديانة اليهودية، صحيح أن فرويد كان معجباً بهيرتزل، غير أن من الصحيح القول، فيما أظن، إنه ظل معظم الوقت، متردداً، مشوّشاً في الحقيقة، إزاء ما تعنيه الصهيونية نفسها، فمن وجهة نظر نفعية أو غائية، كان يتعين على موسى أن يكون شخصاً غير أوروبي حتى يحصل

الإسرائيليون عبر اغتياله على شيء يكبتونه، كما على شيء، يتذكرونه، يُجلُّونه، ويُلبسونه ثوب الروح على امتداد المسيرة الطويلة لمغامرتهم الكبرى في عملية إعادة بناء إسرائيل فيما وراء البحار، إنها الطريقة الوحيدة لتفسير ما يطلق عليه بروشمالي اسم يهودية فرويد اللامتناهية، بالقول: إنها كانت محكومة بتذكّر ما لم تستطع نسيانه بسهولة، ولكنها دأبت على جعل إسرائيل أقوى وأكثر جبروتاً.

غير أن ذلك ليس هو الخيار التفسيري الوحيد فيما أظن، ثمة تفسير آخر، أكثر كونية (كوزمويوليتية) بوفرة مفهوم اسحاق دويتشر لليهودي غير اليهودي، يقول دويتشر: إن تراثاً معارضاً كبيراً داخل العقيدة اليهودية يتشكل من عدة من المفكرين المرتدين (الهراطقة) مثل سبينوزا، ماركس، هاينه وفرويد؛ فهؤلاء كانوا أنبياء ومتمردين تعرضوا في البداية للاضطهاد والنبذ والملاحقة من قبل مجتمعاتهم بالذات. كانت أفكارهم انتقادات شديدة للمجتمع: كانوا متشائمين مؤمنين بأن قوانين علمية كانت تحكم سلوك البشر؛ كان تفكيرهم جدلياً (ديالكتيكياً) بما مكنهم من رؤية الواقع ديناميكياً متحركاً لا ساكناً مصاباً بالجمود، وكان الواقع الإنساني بالنسبة إليهم (كما في حالة فرويد) متمثلاً بإنسان الإحساسات المتوسطة «الذي تكون رغائبه وتطلعاته، وساوسه وكوابحه، هواجسه ومآزقه، هي هي من حيث الجوهر، بصرف النظر عن العرق، الدين، أو الأمة التي ينتمي إليها»؛ إنهم «متفقون على نسبة المعايير الأخلاقية»، دون إعطاء أي عرق أو ثقافة أو إله حق احتكار العقل أو الفضيلة؛ ويقول دويتشر أخيراً «كانوا مؤمنين بالتضامن النهائي بين البشر» وإن قامت أهوال زماننا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، بإجبار اليهود على احتضان الدولة القوية (الدولة – الأمة) (التي هي «الذروة المشحونة بالتناقض للمأساة

اليهودية») على الرغم من أنهم كانوا ذات يوم، بوصفهم يهوداً، يبشرون «بالمجتمع الدولي (الأممي) القائم على المساواة، مثلما بات اليهود متحررين من جميع أشكال الأصولية والقومية اليهودية منها وغير اليهودية».

ليست علاقة فرويد المضطربة بالتشدد في جماعته بالذات، إلاَّ جزءاً من حملة الأفكار المعقدة التي أجاد دويتشر، الذي ينسى أن يأتي على ذكر ما أعتقد أنه أحد عناصرها المكوّنة الجوهرية، ألا وهو طابع الابتلاء بالشتات واللااستقرار، في وصفه. وهذا موضوع دأب جورج شتاينر على الاحتفاء به بقدر كبير من الحماس، على امتداد العديد من السنين غير أنني أميل إلى تعديل رأي دويتشر بالقول بعدم وجود حاجة لرؤية الأمر وكأنه سمة يهودية فقط، لأن من الممكن تلمُّسَه في الوعي الشتائي، المتنقل، غير المحسوم، الكوزموبوليتي لشخص يكون داخل جماعته وخارجها في الوقت نفسه، في عصرنا الزاخر بالتحركات السكانية الواسعة وبأفواج اللاجئين، المنفيين، المبعدين، والمهاجرين، لقد أصبح هذا ظاهرة واسعة الانتشار نسبياً، وإن كان فهم ما يعنيه ذلك الوضع بعيداً جداً عن الشيوع. أرى أن توسطات فرويد وإصرارها على غير الأوروبيين من وجهة نظر يهودية صورة جديرة بالإعجاب، لما ينطوي عليه ذلك الوضع، من خلال رفض إغراق الهوية في بحر بعض القطعان القومية والدينية التي تريد أعداد كبيرة جداً من الناس، مدفوعة بكوابيس اليأس الثقيلة، أن تلوذ بها. أما ما ينطوي على قدْر أكبر من الجرأة، فهو تمثيله للنظرة الثاقبة التي تقول بوجود قيود كامنة ومتأصلة تمنح الهوية الجماعية الأكثر تحديداً، الأكثر قابلية للتعرف، والأشد عناداً – وهي الهوية اليهودية بنظرة من الاندماج والذوبان في بوتقة هوية واحدة، هوية واحدة ووحيدة.

كان رمز فرويد الدال على تلك القيود، متمثلاً بحقيقة أن مؤسس الهوية اليهودية كان هو نفسه مصرياً غير أوروبي، وبعبارة أخرى، يتعذر التفكير بالهوية والتعامل معها من خلال ذاتها وحدها، فهي لا تستطيع أن تؤسس أو حتى تتخيل ذاتها دون ذلك الانقطاع أو الخلل الجذري والأصلي العميق الذي لن يتم كبتُه واضطهاده، لأن موسى كان مصرياً مما أبقاه على الدوام خارج الهوية التي ظل داخلها عدد كبير جداً من الناس فعانوا، ثم ربما حتى ما لبثوا، لاحقاً، أن انتصروا. تكمن قوة هذه الفكرة، فيما أعتقد، في أنها قابلة للتطوير ولمخاطبة هويات أخرى محاصرة أيضاً، لا عبر توزيع الوصفات المهذبة مثل التسامح والتعاطف، بل، بالأحرى، عن طريق الدأب على متابعة علاجها بوصفها علّة علمانية مُزْعِجة، باعثة على الشلل وعدم الاستقرار، هي جوهر ما هو كوني، علة يتعذر شفاؤها، يستحيل الخروج منها إلى حالة من الاطمئنان الرواقي، من المصالحة الطوباوية حتى داخل ذاتها، يقول فرويد: إن هذه تجربة نفسية ضرورية، غير أن المشكلة تكمن في أنه لا يشير قط إلى المدى الزمني الذي يجب تحمُلها خلاله، أو، بعبارة أصح، إلى ما إذا كانت ذات تاريخ حقيقي، نظراً لأن التاريخ هو الذي يأتي لاحقاً على الدوام، ويقوم في الغالب بتجاوز العلة أو قمعها وكبتها.

وبالتالي فإن الأسئلة التي يبقينا فرويد مشغولين بها هي: هل هناك أية إمكانية لكتابة تاريخ غارق في مثل هذا البحر العميق من الشك واللا حسم؟ أولاً، وما طبيعة اللغة ونوعية المفردات التي يتعين استخدامها لكتابة مثل هذا التاريخ؟ ثانياً، وهل يستطيع (هذا التاريخ) أن يرقى إلى وضعية سياسية تخص حياة الشتات؟ ثالثاً، وهل يستطيع أن يصبح ذات يوم ذلك الأساس غير المبتلى بهذا القدر الكبير من الهشاشة في وطن اليهود والفلسطينيين القائم على دولة ثنائية القومية،

تشكل فيها إسرائيل وفلسطين جزأين متكاملين، بدلاً من أن تكونا خصمين لدودين كل منهما لتاريخ الأخرى وواقعها؟ رابعاً، إن هذا هو ما أعتقده شخصياً، خصوصاً لأن شعور فرويد غير المحسوم بالهوية مثال مفيد جداً، ولأن الوضع الذي يجهد كثيراً في سبيل تسليط الضوء عليه، أكثر شيوعاً مما يُظن، في الحقيقة، في العالم غير الأوروبي.

المحاكمة

تمثيل الواقع في أدب الغرب(*)

.. لا يولد البشر مرة واحدة يوم تلدهم أمهاتهم وحسب؛ فالحياة ترغمهم أن يُنْجبوا أنفسهم.

غابرييل غارثيا ماركيز

يبقى تأثير كتب النقد وشهرتها المستدامة، بنظر النقاد الذين يؤلفونها آملين بأن تظل مقروءة أكثر من موسم واحد، وجيزين على نحو يبعث الرثاء.. ومنذ الحرب العالمية الثانية تنامى الحجم المجرَّد للكتب الصادرة بالإنجليزية إلى أعداد هائلة ضامنة مزيداً من قِصَر حياتها النسبي وتلاشى تأثيرها المطلق شبه المؤكد إن لم يكن سرعة زوالها. إن كتب النقد درجت على أن تأتي في موجات مصحوبة بتوجيهات أكاديمية متعرضة، بأكثريتها، للاستبدال بانعطافات متعاقبة على صعيد الذوق أو «الموضة» أو الاكتشاف الفكري الحقيقي الأصيل. وهكذا فإن عدداً قليلاً فقط من الكتب تبدو دائمة الحضور، ومتمتعة بطاقة بقاء طويل

(*) إدوارد سعيد: «تمثيل الواقع في أدب الغرب»، ترجمة: فاضل جتكر، مجلة «الكرمل»، العدد (78)، شتاء 2004م.

مدهشة، مقارنة بنظائرها. من المؤكد أن هذا صحيح فيما يخص كتاب إيريش أورباخ المحاكاة: تمثيل الواقع في أدب الغرب، الذي نشرته جامعة برتسون قبل خمسين عاماً بالتمام والكمال بترجمة إنكليزية مقروءة على نحو مرضٍ من قبل ويلارد آر. تراسك.

وكما يستطيع المرء أن يرى مباشرة لدى النظر إلى العنوان الفرعي، فإن كتاب أورباخ هو الأوسع مدى والأبعد طموحاً بما لا يقاس بين جملة المؤلفات النقدية والمهمة جمعيها خلال نصف القرن الماضي. فمداه يغطي عيون الأدب بدءاً بملاحم هوميروس والعهد القديم وانتهاءً بإبداعات فيرجينيا وولف ومارسيل بروست، مع أن أورباخ يعتذر في نهاية الكتاب عن عدم إتيانه على ذكر جزء كبير من الأدب الوسيط جنباً إلى جنب مع كتابات بعض الكتاب الحديثين ذوي الأهمية الحاسمة من أمثال باسكال وبودلير، لضيق المجال. تعين عليه أن يعالج الأول في كتاب لغة الأدب وجمهوره في العصر اللاتيني القديم المتأخر والعصور الوسطى الذي نُشر بعد وفاته، والثاني في مجلات مختلفة وفي مجموعة مقالاته التي تحمل عنوان مشاهد من «دراما» الأدب الأوربي. في جميع هذه الأعمال يحافظ أورباخ على أسلوب المقالة النقدية، مفتتحاً كلاً من الفصول باقتباس مطول مأخوذ من المؤلف المعني بلغته الأصلية، متبوعاً مباشرة بترجمة وافية بالغرض (المحاكاة في الأصل ألمانية، المنشور أولاً في بيرن عام 1946؛ إنجليزية في أكثرية كتاباته اللاحقة)، يتكشف منها تفسير نصيّ مفصَّل بوتيرة متماهية أميل إلى الاجترار؛ لا تلبث، بدورها، أن تتطور إلى مجموعة من التعليقات الجديرة بالتذكر عن العلاقة بين الأسلوب البلاغي للنص وسياقه الاجتماعي - السياسي، في مآثر ينجزها أورباخ بالحدود الدنيا من التباهي ودون أي إحالات مسندة عملياً. وفي الفصل الختامي من كتاب المحاكاة يبين أنه لم يكن قادراً،

حتى لو أراد، على الإفادة من المراجع البحثية، لأنه كان في اسطانبول زمن الحرب حين كُتب المؤلَّف، ولم تكن ثمة أي مكتبات بحثية غربية بمتناول اليد للرجوع إليها أولاً، ولأنه، لو تمكن من استخدام الكم المفرط في ضخامته من الأدبيات الثانوية لغرق في بحر المواد ولما كتب الكتاب، ثانياً، وهكذا فإن أورباخ اعتمد في المقام الأول، إضافة إلى النصوص الأولية التي كانت معه، على الذاكرة وما تبدو مهارة تأويلية معصومة عن الخطأ في تسليط الضوء على العلاقات وبين الكُتُب والعوالم التي تنتمي إليها.

حتى في الترجمة الإنجليزية، يبقى الطابع المميَّز لأسلوب أورباخ متمثلاً بنَغمة بعيدة عن التعقيد، بل رفيعة وسامية الهدوء أحياناً، تشي بنوع من المزاوجة بين التبختر الصموت والثقة الصابرة والمحبة الطاغية برسالته بوصفه باحثاً وفقيه لغات. ولكنْ، من كان الشخص؟ وما نوع الخفية والتجربة التعليمية التين أهلتاه لإنجاز مأثرة على هذا المستوى المرموق من النفوذ وطول العمر؟ حين ظهر كتاب المحاكاة بالإنجليزية كان ابنُ إحدى الأسر اليهودية الألمانية المقيمة في برلين، حيث ولد في 1892، قد بلغ الحادية والستين من العمر. من المؤكد أنه تلقى تعليماً بروسياً كلاسيكياً، إذ تخرج من المعهد الثانوي الشهير بتلك المدينة، وهو معهد ثانوي نخبوي جامع للتراثين الألماني والفرانكو - لاتيني على نحو شديد الخصوصية. ثم حصل على شهادة دكتوراه في اللغات الرومانسية (الخارجة عن تحت عباءة اللغة اللاتينية) من جامعة غرايسفالد. وقد ضمَّن مؤلِّفُ كتاب مهم على أورباخ يُدعى جيوفري غرين أن «عُنْف وأهوال» تجربة الحرب ربما كانا من أسباب التحول عن القانون إلى الأدب، عن «مؤسسات المجتمع الحقوقية الواسعة البليدة.. إلى (نوع من تقصي) أنماط الدراسات الفيلولوجية (اللغوية) البعيدة المتقلبة

والمراوغة» (النقد الأدبي وبُنى التاريخ، أرِشْ أورباخ وليو سْيتزَرْ، لِنْكُولن، مطابع جامعة نبْراسك، 1982، ص: 20 - 21).

بين عامي 1923 و1929، شغل أورباخ منصباً في مكتبة برلين البروسية الرسمية، تلك هي الفترة التي عزّز فيها إحاطته المهنية المحترفة بفقه اللغة وأنجز عملين رئيسين هما: ترجمة ألمانية لكتاب غيامباتيستا فيكو العلم الجديد وسِفر جنيني عن دانتي بعنوان Duante als Dichter Derirdischen Welt (صدر الكتاب بالإنجليزية في 1961 تحت اسم دانتي، شاعر العالم العلماني، فإن كلمة «أرضي» أو Irdischen الحاسمة لم تُترجم إلا جزئياً إذ جرى تحويلها إلى كلمة «علماني» الأقل ملموسية إلى حد بعيد). يبقى انشغال أورباخ مدى الحياة بهذين المؤلفين (فيكو ودانتي) الإيطاليين سمة مميزة لطابع اهتمامه المحدد والملموس، على النقيض من أشكال اهتمام النقاد المعاصرين الذين يفضلون ما هو مُضمر على ما يقوله النص بالفعل.

في المقام الأول، يستند عمل أورباخ إلى تراث فقه اللغات الرومانسية (اللاتينية)، إلى تلك الدراسة المثيرة لجملة تلك الآداب الخارجة من رحم اللغة اللاتينية ولكنها غير قابلة للفهم بمعزل عن عقيدة التجسُّد أو التقمص المسيحية (عن كنسية روما بالتالي) جنباً إلى جنب مع الرسوخ العَلماني في الإمبراطورية المقدسة. وثمة عامل إضافي تمثل بتطور عدد من اللغات الوضعية المختلفة بدءاً بالبروفانسية وانتهاء بكل من الفرنسية والإيطالية والإسبانية والخ من تربة اللغة اللاتينية. وبعيداً عن الدراسة البحثية - الأكاديمية الجافة والميتة لجذور الكلمات، كان فقه اللغة بنظر أورباخ وعدد من معاصريه المرموقين من أمثال كارل فوسلر، ليو ستنزر وإيرنست روبرت كورتيوس، انغماساً فعلياً في بحر جميع الوثائق المكتوبة المتوافرة في واحدة أو العديد من اللغات

الرومانسية، من دراسة القطع النَّقدية إلى النقوش، من الأسلوبيات إلى البحوث المتخصصة بالمحفوظات، من البلاغة والقانون إلى فكرة الأدب الشاملة الحاضنة لجميع الأشياء بما فيها أخبار الأيام، الملاحم، المواعظ، العروض المسرحية، القصص، والمقالات، وفقه اللغات الرومانسية أوائل القرن العشرين، وهو قائم أساساً على النزوع إلى المقارنة، استمد أفكاره الإجرائية الرئيسية من مدرسة ألمانية مبدئياً في التأويل تبدأ بالدراسة النقدية لهوميروس لدى فريدريش أوغوست وولف (1759 - 1824)، تستمر مع الدراسة النقدية للكتاب المقدس عند هيرمان شلايرماخر، تضم بعضاً من أهم مؤلفات نيتشه (الذي كان فيلولوجياً كلاسيكياً من حيث الاختصاص)، وتبلغ الأوج في فلسفة فلهلم دلثي المنطوقة بجدية أكثر الأحيان.

كان دانتي يقول بانتماء، عالم النصوص المكتوبة (والعمل الفني الجمالي عمادها المركزي) إلى ملكوت التجربة المعاشة (Erlebnis)، التي يعكف المؤول على استعادتها عبر المزاوجة بين التبحر ونوع من الحدس الذاتي (Engefihlen) بما كانته الروح (Geist) الداخلية للأثر. إن آراءه عن المعرفة تستند إلى نوع من التمييز الأولي بين عالم الطبيعة (والعلوم الطبيعية) وعالم الأشياء الروحية، الذي صنف معرفته على أنها من الجمع بين عناصر موضوعية وأخرى ذاتية (Geistewissenschaft)، أو معرفة ثمار العقل والروح. ومع عدم وجود مكاني إنجليزي أو أمريكي حقيقي للمصطلح (وإن كانت دراسة الثقافة قريبة إلى حد ما)، فإن عبارة Geistewissenschaft تشير إلى ميدان اختصاص بحثي - أكاديمي معترف به في البلدان الناطقة بالألمانية. وفي مقاله اللاحق «ذيل المحاكاة» (1953؛ وقد تُرجم عن الألمانية للمرة الأولى في هذه الطبعة)، يقول أورباخ صراحة إن عمله «خارج عن أرحام موضوعات وأساليب

التاريخ الفكري وفقه اللغة الألمانيين؛ ولن يكون قابلاً للفهم في ضوء أي تراث آخر غير تراث النزعة الرومانسية الألمانية وهيغل».

ومع إمكانية تقويم محاكاة أورباخ على تفسيره الرائع المستغرق لنصوص منفردة، غامضة أحياناً، يبقى المرء بحاجة إلى تفكيك سوابقه ومكوناته المختلفة، كثيرة منها غير مألوفة تماماً بالنسبة إلى القراء الحديثين ولكن أورباخ يشير إليها أحياناً إشارة عابرة ويسلم بها دائماً دون نقاش في مجرى كتابه. من المؤكد أن اهتمام أورباخ مدى العمر بأستاذ البلاغة والقضاء اللاتينيين في نابولي القرن الثامن عشر غيامباتيستا فيكو عنصر مركزي بصورة مطلقة بالنسبة إلى عمله بوصفه ناقداً وأستاذ فقه لغة. ففي طبعة 1745 المنشورة بعد الوفاة لمأثرته العظيمة العلم الجديد، اجترح فيكو اكتشافاً ثورياً على مستوى مدهش من القوة والألق. وَحْدَه تماماً، ورداً على تجريدات ديكارت حول سلسلة من الأفكار اللاتاريخية المجردة من السياق الواضحة والمميزة، يؤكد فيكو أن البشر مخلوقات تاريخية من حيث كونهم يصنعون التاريخ، أو ما أطلق عليه هو اسم «عالم الأمم».

وهكذا فإن فهم التاريخ أو تفسيره لا يكون ممكناً إلا لأنه «من صنع الإنسان»، لأننا لا نستطيع أن نعرف إلا ما نقوم بصنعه (تماماً كما تكون الطبيعة معروفة فقط من قبل الله لأنه صنعها وحده). يقول فيكو إن معرفة الماضي التي تصلنا في ثوب من النصوص لا تكون ممكنة الفهم الصحيح إلا من وجهة نظر صانع ذلك الماضي التي هي وجهة نظر بدائية، بربرية، شاعرية، في مثال كُتّاب قدماء مثل هوميروس. (في قاموس فيكو الخاص نجد أن كلمة «شاعرية» تعني بدائية وبربرية لأن أوائل البشر لم يكونوا قادرين على التفكير عقلانياً). ومعايناً ملاحم هوميروس من منظور زمن تأليفها وهويات مؤلفيها، يقوم فيكو بدحض

أراء أجيال من المفسرين الذين كانوا قد افترضوا أن هوميروس المتمتع بالاحترام جراء ملاحمه العظيمة كان ينبغي أن يكون في الوقت نفسه حكيماً راجح العقل مثل أفلاطون، سقراط، أو بيكون، يبين فيكو، بدلاً من ذلك، أن عقل هوميرس بجموحه وقوة إرادته كان عقلاً شاعرياً، وكان شعره بربرياً، بعيداً عن الحكمة أو الفلسفة، أي زاخراً بأوهام مجردة من المنطق، بآلهة لا علاقة لهم بالألوهية، وبأناس، مثل آخيل وباتروكليس، لا يعرفون معنى اللباقة ومتطرفي الوقاحة.

كانت هذه الذهنية البدائية اكتشاف فيكو العظيم الذي كان تأثيره على النزعة الرومانسية الأوربية وتقديسُها للخيال بالغ العمق. كذلك قام فيكو بصياغة نظرية عن اتساق التاريخ وتماسكه، تُبَيِّنُ كيف أن كل فترة تقاسمت في لغتها، فنها، ميتافيزقها، منطقها، علومها، حقوقها، ودينها سمات مشتركة ومتناسبة مع ظهورها: فالأزمان البدائية تتمخض عن معرفة بدائية تشكل انعكاساً للعقل البربري - صور خيالية عن آلهة قائمة على الخوف، الشعور بالذنب، والرعب - تفضي بدورها إلى مؤسسات معينة، مثل الزواج ودفن الموتى، تساعد على حفظ جنس البشر وتمنحه تاريخاً متواصلاً. وعصر العمالقة والبرابرة الشاعري هذا يعقبه عصر الأبطال الذي لا يلبث أن يتطور شيئاً فشيئاً إلى عصر البشر (الناس العاديين). وهكذا فإن تاريخ الإنسان والمجتمع يتم خلقهما عبر سيرورة شاقة من عمليات النشوء والتطور والتناقض بل وحتى التمثيل وهو الأشد إثارة للدهشة. ولكل عصر طريقته الخاصة، أو عينهُ، لرؤية الواقع وإنطاقه بعد ذلك: فأفلاطون يطور فكره بعد (لا في أثناء) فترة زاخرة بالصور الشاعرية الملموسة بعنف التي كان هوميروس يتحدث من خلالها ثم لا يلبث عصر الشعر أن يُخْلِيَ مكانه لزمن يغدو فيه مستوى أعلى من التجريد والجدلية العقلانية سائداً.

وهـذه التطـورات كلـها تحـصل بوصـفها دَوْرة تنتقـل مـن أحقـاب بدائية إلى أخرى متقدمة ومنحطة ثـم تعـود، كمـا يقـول فيكو، إلى حقبـة بدائية، وفقاً للتحولات الطارئة على عقـل الإنسان الـذي يصنع ومـن ثـم يـستطيع أن يعيـد معاينـة تاريخـه الخـاص مـن وجهـة نظـر الـصانع أو الخـالق. ذلـك هـو المنطلـق المنـهجي الرئيـسي بالنـسبة إلى فيكـو كمـا بالنسبة إلى أورباخ. على المرء، حتى يتمكن من امتلاك القـدرة علـى فهـم أي نـص ذي علاقـة بالإنـسان، أن يحـاول إنجـاز المهمـة كمـا لـو كـان هـو نفسه مؤلف ذلك النص، مـن خـلال عـيش واقـع المؤلِّف، التعـرض لـنفس النـوع مـن التجـارب الحياتيـة الكامنـة في حياتـه أو حياتهـا، و..الخ، وكـل ذلك عبر تلك المزاوجة بين التبحر والتعاطف التي هـي الطابع المميز لعلم التأويـل الخـاص بفقـه اللغـة. وهكـذا فـإن الخـط الفاصـل بـين الأحـداث الفعلية وجملة تحولات عقل الإنسان العاكس يتعرض للطمس لدى فيكـو كما لدى عدد غير قليل من المؤلفين الذين تأثروا به مثل جيمس جـويس. لعل هذا العيـب المأسـاوي الـذي تعـاني منـه معرفـة الإنـسان وتاريخـه هـو أحد التناقضات غير المحلولة المرتبطة النزعة الإنسانية نفسها، حيـث لا يمكـن اسـتبعاد دور الفكـر عمـا هـو «واقـع» ولا إقحامـه عليـه في عمليـة إعـادة بنـاء الماضـي. ذلـك هـو الـسبب الكـامن وراء إيـراد عبـارة «تمثيـل الواقع» في العنوان الفرعي لكتاب المحاكاة وسلسلة التذبذبات المتأرجحـة في الكتاب بين المعرفة والبصيرة الشخصية.

مع حلول أوائل القرن التاسع عـشر كـان كتـاب فيكـو قـد أصـبح ذا نفـوذ عظـيم في أوسـاط المـؤرخين والـشعراء والـروائيين وفقهـاء اللغـات الأوربيين من ميشله كولردج إلى مـاركس وجـويس، فيمـا بعـد. لقـد تـرك انبهار أورباخ بنزعة فيكو التاريخية (المعروفـة أحيانـاً باسـم التاريخانيـة) بصماته على فقه اللغة التأويلي لديه ومكّنـه بالتـالي، مـن قـراءة نـصوص

كتلك العائدة لأوغسطين أو دانتي من وجهة نظر المؤلف، الذي كانت علاقته بعصره علاقة عضوية وتكاملية، نوعاً من أنواع صُنع الذات أو خلقها في سياق الآليات المحددة للمجتمع في لحظة محددة بدقة من لحظات تطور هذا المجتمع. أضف إلى ذلك أن العلاقة بين القارئ - الناقد والنص تنقلب من استنطاق أحادي الاتجاه للنص التاريخي من قِبَل عَقْلٍ غريب تماماً في وقت متأخر كثيراً، إلى نوع من الحوار القائم على التعاطف بين روحين قادرين على التواصل فيما بينهما عبر العصور والثقافات بوصفهما روحين ودودين محترمين يحاولان فهم بعضهما بعضاً.

من الواضح تماماً الآن أن مثل هذه المقاربة تتطلب قدراً كبيراً من التبحر وسعة المعرفة، وإن كان واضحاً أيضاً أن التبحر وحده لم يكن، بالنسبة إلى فقهاء اللغات الرومانسية الألمان في بدايات القرن العشرين بكنوزهم المعرفية الهائلة في مختلف ميادين اللغة والتاريخ والآداب والقانون واللاهوت والثقافة العامة، كافياً. من الواضح أن المرء لم يكن يستطيع إنجاز القراءة التمهيدية الأساسية ما لم يصبح متمكناً تماماً من اللغات اللاتينية والإغريقية والعبرية والبروفانسية والإيطالية والفرنسية والإسبانية علاوة على اللغتين الألمانية والإنجليزية، ولم يكن المرء أيضاً يستطيع القيام بذلك إلا إذا كان مطلعاً على تقاليد العصر، أعمال مؤلفيه التشريعيين الرئيسيين، سياساته، مؤسساته، وثقافاته، جنباً إلى جنب، بالطبع، مع فنونه المترابطة والمتداخلة. كان إعداد أي فقيه لغة يتطلب عدداً كبيراً من الأعوام، على الرغم من أنه في مثال أورباخ يعطي الانطباع الجذّاب بأنه لم يكن على عجلة من أمر الإمساك بزمامه. فقد تمكن من الفوز بوظيفته التعليمية الأكاديمية الأولى بالحصول على كرسي الأستاذ بجامعة ماربورغ في 1929؛ وقد كان الفوز

نتيجة كتابه عن دانتي الذي هو، من نواح معينة حسب اعتقادي، عمله الأكثر إثارة وتكثيفاً، غير أن قلب المشروع التأويلي تمثل، إضافة إلى المعرفة والدراسة، بقيام الباحث، عبر السنين، بتطوير نوع شديد الخصوصية من التعاطف مع نصوص تنتمي إلى أحقاب تاريخية مختلفة وبيئات ثقافية متباينة. وفيما يخص ألمانيا اختصاصُه هو الأدب الرومانسي كان من شأن مثل هذا التعاطف أن يرتدي ثوباً شبه إيديولوجي نظراً لوجود مرحلة طويلة من العداء التاريخي بين بروسيا وفرنسا الأقوى والأشد منافسة بين جاراتها وخصومها. وبوصفه متخصصاً باللغات الرومانسية كان يتعين على الباحث الألماني أن يختار بين الالتحاق بركب النزعة القومية الروسية (كما فعل أورباخ حين انخرط جندياً في الحرب العالمية الأولى) ودراسة «العدو» بمهارة وبصيرة كجزء من المجهود الحربي المتواصل من جهة أو أن ينجح، كما في حال أورباخ ما بعد الحرب وبعض أقرانه، في التغلب على روح العداء وما نطلق عليه اليوم اسم «صدام الحضارات» باتخاذ موقف كريم ومرحب قائم على المعرفة الإنسانية المصمَّمَة لاستعادة لحمة الثقافات المتقاتلة في إطار علاقة قائمة على التبادل والمعاملة بالمثل من جهة أخرى.

أما الجزء الآخر من التزام فقيه اللغات الرومانسية الألماني حيال اللغات الفرنسية والإيطالية والإسبانية عموماً، وحيال اللغة الفرنسية على نحو خاص فهو التزام أدبي تحديداً. فالمسار التاريخي الذي يؤلف العمود الفقري لكتاب المحاكاة هو العبور من الفصل بين الأساليب في العصور الكلاسيكية القديمة، إلى تجميعها ودمجها في العهد الجديد، وصولها العظيم الأول إلى الأوج في الكوميديا الإلهية لدانتي، وتمجيدها النهائي آخر المطاف لدى المؤلفين الواقعيين الفرنسيين في القرن التاسع عشر: ستاندال، بلزاك، فلوبير وبروست بعد ذلك. إن تمثيل الواقع هو

موضوع أورباخ، فتعين عليه أن يحكم أين وبأي أدب جرت تمثيله بأنجح الطرق. يبين في «الذيل» أن «الآداب الرومانسية في أكثر الفترات أنجح من الأدب الألماني، مثلاً، في تمثيل أوربا. ففي القرنين الثاني عشر والثالث عشر اضطلعت فرنسا دون منازع بالدور القيادي، ثم آلت القيادة إلى إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ غير أنها ما لبثت أن عادت إلى فرنسا في القرن السابع عشر، وبقيت هناك أيضاً خلال الجزء الأكبر من القرن الثامن عشر، كما في القرن التاسع عشر ولو جزئياً، وتحديداً على صعيد ميلاد الواقعية الحديثة وتطورها (كحالها تماماً على صعيد الرسم)». اعتقد أن أورباخ يستخف بالمساهمة الإنجليزية الأساسية في هذا كله؛ لعلها نقطة مظلمة في رؤيته. يواصل أورباخ كلامه ليؤكد أن هذه الأحكام مستمدة لا من كُره الثقافة الألمانية بل نابعة بالأحرى من نوع من الإحساس بالأسف على أن الأدب الألماني «أظهر.. عيوباً معينة في النظرة في.. القرن التاسع عشر». وكما سنرى بعد قليل، فإنه لا يحدد طبيعة تلك العيوب كما سبق له أن فعل في النص الأصلي للمحاكاة، غير أنه يضيف أنه مازال يفضل «لأغراض المتعة والاسترخاء» قراءة غوته وستفتر وكَلَرْ على قراءة كتابات المؤلفين الفرنسيين الذين يدرسهم، وأصلاً ذات مرة، عقب تحليل لافت لبودلير، إلى حد القول بأن الأخير لم يثر إعجابه على الإطلاق.

لقُراء الإنجليزية اليوم الذين يقرنون ألمانيا مبدئياً بجرائم شنيعة ضد الإنسانية وبالاشتراكية القومية (التي يلمِّح إليها أورباخ مداورة مرة بعد أخرى في المحاكاة) فإن تراث فقه اللغة التأويلي الذي جسَّدَه أورباخ بوصفه اختصاصي لغات رومانسية يتعرف على وجهين صحيحين تماماً للثقافة الألمانية الكلاسيكية: وجه سخائها المنهجي من ناحية، ووجه اهتمامها غير الاعتيادي، وقد يبدو أقرب إلى التناقض، بالتفاصيل

المحلية الدقيقة لثقافات ولغات أخرى. لعل السّلف العظيم والكاشف الكبير لهذا الموقف المتطرف في كاوليكيتة، بل شبه الغَيْري في الحقيقة، هو غوته الذي بات في العقد الذي أعقب عام 1810 مبهوراً بالإسلام عموماً وبالشعر الفارسي خصوصاً. تلك كانت الفترة التي ألف فيها أبدع أشعار الحب وأكثرها حميمية، تلك التي صدرت في ديوان الغرب والشرق (1819)، مهتدياً بأعمال الشاعر الفارسي الكبير حافظ، وبآيات القرآن، ليس فقط إلى إلهام غنائي جديد ممكّناً إياه من التعبير عن شعور جرى إيقاظه من جديد بالحب الجسدي. بل وإلى نوع من اكتشاف حقيقة أنه، كما قال في إحدى رسائله إلى صديقه الطيب زلتر Zelter، شَعَرَ، في غمرة الخضوع المطلق للرب، بأنه كان يتأرجح بين عالمين، عالمه هو وعالم المؤمن المُسْلم على بعد أميال، بل وحتى عوالم عن فايمار الأوروبية، خلال عشرينيات القرن التاسع عشر ما لبثت تلك الأفكار المبكرة أن أوصلته إلى نوع من الاقتناع بأن ما أطلق عليه اسم Weltlitratur أو أدب عالمي، نوع من التصور الكوني الشامل لجميع آداب العالم مجتمعة ومؤلفة كلاً سيمفونياً جليلاً ومهيباً كان قد تجاوز الآداب القومية وطغى عليها.

بنظر العديد من الباحثين الحديثين - وأنا منهم - تُعتبر رؤية غوته الملحقة في سماوات الأحلام الطوباوية أساس ما كان سيصبح ميدان الأدب المقارن، الذي كان منطقه الكامن وربما غير القابل للتحقيق متمثلاً بهذه الحصيلة الواسعة لعملية الإنتاج الأدبي العالمي المتسامية فوق الحدود واللغات، ولكنها عازفة بطريقة أو أخرى عن طمس فردية كل منها وملموسيتها التاريخية. ففي 1951، كتب أورباخ مقالاً خريفياً، تأملياً بعنوان «فقه اللغة والأدب العالمي» بنبرة متشائمة بعض الشيء، لأنه أحسَّ بأن من شأن التخصص المتزايد للمعرفة والخبرة بعد الحرب

العالمية الثانية، انحلال جملة المؤسسات التعليمية والمهنية التي كان قد تدرب فيها، وانبثاق آداب ولغات أوروبية «جديدة»، أن يُفْضي إلى جَعْل النموذج المثالي الغوتوي (نسبة إلى غوته) باطلاً أو متعذراً. غير أنه بقي خلال الجزء الأكبر من حياته العملية فقيه لغات رومانسية، رجلاً يحمل رسالة؛ صحيح أنها رسالة أوروبية (متميزة بالمركزية الأوربية)، ولكنها رسالة آمن بها بعمق لتأكيدها وحدة التاريخ الإنساني، إمكانية فهم آخرين خصوم بل وأعداء رغم نزعة التجارب الطاغية على الثقافات والحركات القومية الحديثة، والنزعة التفاؤلية التي تمكن المرء من ولوج الحياة الداخلية لمؤلف بعيد أو حقبة تاريخية نائية ولو مع التنبه الصحي إلى حدود نظرته وعدم كفاية معرفته.

إلاَّ أن مثل تلك النوايا النبيلة لم تكن كافية لإنقاذ رسالته بعد 1933، ففي 1935 أرغم على ترك منصبه في ماربورغ، إذ كان واحداً من ضحايا القوانين العنصرية النازية وأجواء ثقافة جماهيرية متزايدة الشوفينية مشحونة بسموم انعدام التسامح والحقد. وبعد بضعة أشهر عُرض عليه منصب تدريس الآداب الرومانسية في جامعة استانبول الرسمية، حيث كان ليوسبتزر قد علّم أيضاً قبل بضع سنوات. يحدثنا أورباخ على الصفحات الأخيرة من المحاكاة أنه ألف الكتاب الذي صدر لاحقاً في سويسرا بعد عام واحد من انتهاء الحرب، وأنجزه وهو في استانبول، ومع أن الكتاب تأكيد هادئ، من نواحٍ عديدة، لوحدة الأدب الأوروبي وسموِّه مع كل ما يتحلى به من تعددية وحركية، فإنه في الوقت نفسه كتاب زاخر بالتيارات المضادة، بالمفارقات، بل وحتى بالتناقضات التي لابد من أخذها في الحسبان إذا ما أردنا قراءته وفهمه بشكل سليم، لعل هذا الاهتمام الصارم جداً بالخصوصيات، بالتفاصيل، بالتفرُّد هو السبب الرئيسي الكامن وراء عدم كون المحاكاة كتاباً يزوِّد القراء بأفكار

قابلة للاستخدام. تبقى في حالة مفاهيم مثل النهضة، الباروك، النزعة الرومانسية، وما إليها، أفكاراً غير دقيقة بل وغير علمية، فضلاً على كونها غير قابلة للاستخدام آخر المطاف. يقول أورباخ «إن دقتنا (بوصفها فقهاء لغة) تنتمي إلى ما هو خاص. والتقدم الحاصل في الفنون التاريخية خلال القرنين الأخيرين يقوم قبل كل شيء، إضافة إلى استكشاف مواد جديدة وإدخال تحسينات كبيرة على المناهج في مجال البحث الفردي على نوع من التشكيل المنظوري للمحاكمة، الذي يوفر إمكانية منح الأحقاب والثقافات المتباينة افتراضاتها ووجهات نظرها الخاصة، السعي إلى الحدود القصوى في سبيل اكتشاف تلك الافتراضات والآراء، ورفض أي تقويم مطلق للظواهر يتم جلبه من الخارج على أنه تقويم لا تاريخي وخليق بالهواة».

وهكذا فإن كتاب المحاكاة يبقى مع كل ما ينطوي عليه من قدْرٍ مروِّعٍ من المعرفة والمرجعية كتاباً شخصياً، وهو كتاب انضباطي بالتأكيد، ولكنه ليس فردياً، وليس متأستذاً، لاحظوا أولاً أن كتاب المحاكاة، وإن كان نتاج تعليم استثنائي العمق ومتجذر بقدر غير مسبوق من الحميمية والاحتضان في تربة الثقافة الأوربية، هو كتابُ منفى، ألفه ألماني مقطوع عن جذوره ومُبتعد عن بيئته الأصلية. غير أن أورباخ لم يتزحزح قيد أنملة، على ما يبدو، عن ولادته لنشأته البروسية ولإحساسه بأنه دائم التوقع للعودة إلى ألمانيا. ففي 1921 كتب يقول «إنني بروسي ومن معتنقي الديانة اليهودية»، ورغم حياة المنفى اللاحقة التي عاشها فيما بعد لم يبدُ قط متشككاً بانتمائه الحقيقي. ثمة أصدقاء وزملاء أمريكيون يتحدثون عن أنه ظل، حتى مرضه الأخير وموته في 1957، يبحث عن طريقة ما تعيده إلى ألمانيا. ومع ذلك فإنه بادر، بعد كل تلك السنوات في استانبول، إلى الاضطلاع بمهمة جديدة

فيما بعد الحرب في الولايات المتحدة، ممضياً وقتاً في معهد الدراسات المتقدمة ببيرنستون وشاغلاً منصب أستاذ في جامعة ولاية بنسلفانيا، قبل أن ينتقل إلى جامعة بيل أستاذاً أول (ستيرلنغ) لمادة فقه اللغات الرومانسية في 1956.

تبقى يهودية أورباخ مسألة لا يستطيع المرء إلا أن يُخمنها تخميناً لأنه، هو الكتوم عادة، لا يشير إلى الأمر مباشرة في كتاب المحاكاة، يميل المرء، مثلاً، إلى افتراض أن جملة التعليقات المبعثرة والمتحركة المختلفة عبر الكتاب من أوله إلى آخره على الحداثة الجماهيرية وعلاقاتها، بين أشياء أخرى، مع القوة الممزقة لكتاب القرن التاسع عشر الفرنسيين الواقعيين (الأخوين غونكور، بلزاك، وفلوبير) جنباً إلى جنب مع «الأزمة الهائلة» التي أحدثتها، إن هي إلا للإيحاء بالعالم المهدد وبتأثير ذلك العالم في تحويل الواقع والأسلوب بالتالي (نشوء الخطاب المتواضع «Sermo Humilis» بفضل شخصية يسوع). من غير العسير تحري نوع من المزاوجة بين الكبرياء والبعد لدى قيامه بوصف انبثاق المسيحية في العالم الجديد نتاجاً لعمل تبشيري استثنائي الضخامة اضطلع به بولص الرسول، الذي هو يهوديُ شتاتٍ اهتدى إلى المسيحية. صحيح أن التوازي مع وضعه الخاص بوصفه شخصاً غير مسيحي دائباً على شرح المآثر المسيحية واضح، غير أن المفارقة، المتمثلة بأنه حين يفعل هذا إنما يبتعد عن جذوره أكثر، هي الأخرى واضحة أيضاً. ومهما يكن فإن القارئ لا يسعه إلا أن يهتدي، أكثر من أي شيء آخر، في شاعر أورباخ القوي اللاهب دانتي - الذي يبرز من صفحات كتاب المحاكاة بوصفه الشخصية المحورية في أدب الغرب - إلى المفارقة المتمثلة بباحث يهودي بروسي في منفى تركي، إسلامي، غير أوربي عاكف على معالجة (وربما على التلاعب بـ) مجموعات من الخصومات المتورمة وغير القابلة

للتسوية من نواحٍ كثيرة، وإن كانت أكثر لطفاً مما تشي بها عداوتها المتبادلة، لا حيد قط عن التعارض فيما بينها. يبقى أورباخ راسخ الإيمان بالتحولات الديناميكية جنباً إلى جنب مع الترسبات العميقة للتاريخ: صحيح أن اليهودية جعلت المسيحية ممكنة عن طريق بولص، ولكن اليهودية تبقى، وهي تبقى مختلفة عن المسيحية. ويقول في مقطع مشحون بالسوداوية في كتاب المحاكاة إن العواطف الجماعية هي الأخرى ستبقى على حالها سواء في أيام روما أم في ظل الاشتراكية القومية. لعل ما يجعل هذه التأملات على هذا المستوى من الحدة والمرارة هو إحساس خريفي ولكنه صادق دون لبس برسالة إنسانية مأساوية ومفعمة بالأمل في الوقت نفسه، سأعود إلى هذه القضايا فيما بعد.

أعتقد أن من المناسب تماماً تسليط الأضواء على بعض الجوانب الأكثر شخصية في كتاب المحاكاة لأنه، ويجب أن يقرأ على أنه، كتاب غير تقليدي يتميز، بالطبع، بثقل كونه كتاباً مهماً، غير أنه ليس، كما أشرت من قبل، كتاباً صيّغياً على الرغم من البساطة النسبية لأطروحاته الرئيسية حول الأسلوب الأدبي في الأدب الغربي. يقول أورباخ أن الأسلوب الرفيع كان مستخدماً في الأدب الكلاسيكي للكلام عن النبلاء والآلهة الذين كانوا قابلين للتعامل المأساوي؛ في حين كان الأسلوب الوضيع مستخدماً، من حيث المبدأ، للتعبير عن الموضوعات الساخرة والمبتذلة، بل وربما حتى الغنائية العاطفية، أما فكرة الحياة الإنسانية أو الدنيوية اليومية باعتبارها موضوعاً جديراً بالتمثيل عبر أسلوب يناسبه فليست متوفرة عموماً قبل المسيحية. فتاسيتوس Tacitus، مثلاً، لم يكن، ببساطة مهتماً بالكلام عما هو يومي أو تمثيله، رغم أنه كان مؤرخاً ممتازاً. وإذا عدنا إلى هوميروس، كما يفعل أورباخ

في الفصل الأول المحتفي به والمقتبس في المختارات كثيراً من كتاب المحاكاة، فإننا نجد أن الأسلوب باراتكتيكي، أي يعالج الواقع بوصفه «سلسلة ظواهر خارجية مضاءة باتساق، في وقت محدد وفي مكان معين، مترابطة فيما بينها دونما فجوات أو ثغرات على خلفية أبدية [هي بارتكيس بالتعبير الفني، كلمات وعبارات مجموعة إلى بعضها بدلاً من إخضاع بعضها ببعضها الآخر)؛ أفكار ومشاعر معبر عنها كاملة؛ أحداث تجري متماهلة بقدْر قليل جداً من التشويق» فكما يحلل عودة أوليس إلى ارتباك، يلاحظ أورباخ كيف أن المؤلف يروي ببساطة قصة استقباله والتعرف عليه من قبل المرضة العجوز يوريكليا التي تعرفه من الندبة الطفولية التي يحملها لحظة قيامها بغسل قدميه: الماضي والحاضر على مستوى واحد، ليس ثمة أي ترقب متوتر، ويتشكل لدى المرء انطباع بأن شيئاً لم يُحجَبْ على الرغم من الهشاشة الداخلية للحدث، لتزاحم خُطاب بنيلوبه «العازمين» على اختطافها الذين ينتظرون عودة الزوج لقتله.

من الجهة المقابلة تجيد دراسة أورباخ لقصة إبراهيم واسحاق في العهد القديم إلقاء الأضواء الجميلة على كيفية أنها «مثل تقدم صامت عبر ما هو غير محدد وطارئ، حبس للأنفاس.. حيث الترقب الطاغي.. فالأشخاص يتكلمون في القصة التوراتية أيضاً؛ غير أن كلامهم لا يخدم كما يفعل الكلام في هوميروس على صعيد إظهار الأفكار واستبعادها - بل يسهم، على النقيض من ذلك، في الإيحاء بأفكار تبقى غير معبَّر عنها.. (ثمة نوع من) الاستبعاد للظواهر فقط بمقدار ما تتطلبه أغراض الرواية، مع ترك كل ما عدا ذلك مُغلفاً بالغوض؛ فقط النقاط الحاسمة في الرواية تتأكد، ما هو كامن تحت ما ليس موجوداً؛ الزمان والمكان غير محددين ويتطلبان تفسيراً؛ الأفكار والمشاعر تبقى مكتومة،

يتم الاكتفاء بالإيحاء بها فقط عبر الصمت والكلام المبعثر المتشظي؛ الكل مشحون بأكثر آيات الترقب توتراً وموجه نحو هدف وحيد (وبقدر أكب رمن الوحدة إلى ذلك الحد)، يبقى ملغزاً ومثقلاً بالخلفية». أضف إلى ذلك أن هذه المقارنة المتضادة يمكن أن نراها في أشكال من تصوير مخلوقات بشرية، فالأبطال في هوميروس «يستيقظون كل صباح كما لو كانوا في اليوم الأول من حياتهم» ي حين تبقى شخصيات العهد القديم بمن فيه الرب متثاقلة موحية بالاستطالة إلى أعماق الزمان والمكان والوعي، وبالتالي الطبيعة، مما يجعلها تتطلب قدْراً أكبر بكثير من فِعْل الانتباه المركَّز والمكثَّف من جانب القارئ.

لعل جزءاً كبيراً من سحر أورباخ ناقداً هو أنه ينشر، دون أن يبدو ثقيل الظل ومتأستذاً، إحساساً بالبحث والكشف، يتقاسم مباهجه وهواجسه مع قارئه دون ادعاء. لقد حالف التوفيق زميلاً أصغر سناً في بيل يُدعى نِلسنْ لوري الابن Nelson Lowry Jr، حين كتب في رسالة تذكارية عن الميزة التعليمية - الذاتية لمؤلف أورباخ قائلاً: «كان هو نفسه أفضل أساتذته ومتعلميه. تتواصل العلمية في عقل المرء، وقد يستطيع أن يصبح واعياً علناً لما هو حاصل إلى درجة إعادة إنتاج بعض تكشفاتها الدرامية المثيرة البدائية. تكمن المسألة في كيف تصل، عبر أي أخطار، أي أخطاء أي مناوشات عرضية طارئة، أي غفوات أو هفوات للعقل، عبر أي رؤى ثاقبة جرى اكتسابها من خلال إنفاق الكثير من الوقت والأعصاب، وإلى أي صياغات باهظة التكاليف في مواجهة التاريخ.. كان أورباخ متمتعاً بقابلية الانطلاق بنص وحيد، دونما خجل أو تواضع، إلى رحاب نشْره بنضارة قد تبدو ساذجة، تجنباً لتقديم علائق إنشائية أو اعتباطية، دون التخيل عن الحرص على مباشرة حياكة وفرة من النسج على نول واحد» («أرِشْ أورباخ مذكرات باحث»، بيل رفيو، المجلد: 69،

العدد: 2، شتاء 1980، ص: 318). غير أن أورباخ، كما يتضح من «الذيل». كان عنيداً (إن لم يكن عنيفاً) في الرد على الانتقادات الموجهة إلى دعاويه: ثمة معركة شديدة العنف مع زميله صاحب الاختصاصات الرومانسية المتعددة كورتيوس Curius تُظهر الباحثَيْن العملاقين دائبين على تصفية الحسابات فيما يشبه الحرب.

لا نبالغ إذا قلنا أن أورباخ كان، مثل فيكو، عصامياً علّم نفسه بنفسه، مسترشداً في رحلاته الاستكشافية المختلفة بحفنة من الأطروحات المستوعبة بعمق والمركبة التي استخدمها في حياكة نسيجه الوفير الذي لم يكن خالياً من الدّرزات أو مجدولاً دوماً جهد. في كتاب المحاكاة يصر أورباخ على التمسك بممارسته العملية القائمة على الانطلاق من شظايا غير مترابطة: فكل فصل من فصول الكتاب مُعْلم ليس فقط بمؤلف جديد على علاقة مكشوفة واهية بمؤلفين سابقين، بل وببداية جديدة، على صعيد منظور المؤلف ونظرته الأسلوبية، إذا جاز التعبير. و«تمثيل» الواقع يراه أورباخ تعبيراً عن عرض درامي (مسرحي) فعال لكيفية قيام كل مؤلف، فعلاً، بتجسيد الشخصيات وإضفاء الحياة عليها، وبتسليط الأضواء على عالمه أو عالمها الخاص؛ ومن شأن هذا، بطبيعة الحال أن يفسر سبب اضطرارنا لدى قراءتنا للكتاب إلى التقيد بشعور الكشف الذي يضفيه أورباخ علينا وهو يعكف، بدوره، على إعادة تجسيد وتفسير، بل ويبدي بطريقته البعيدة عن الإدعاء، عارضاً على خشبة المسرح، عملية تحويل الواقع الفظ إلى لغةٍ وحياة جديدة.

تتجلى إحدى الأطروحات الرئيسية بدءاً بالفصل الأول - ألا وهي فكرة التجسد أو التقمص - وهي فكرة مسيحية مركزية بالطبع، يبدي أورباخ قدراً غير قليل من العبقرية إذ يحدد موقع ما قبل تاريخها في

التضاد بين هوميروس والعهد القديم. فالتباين بين أوليس هوميروس وإبراهيم هو أن الأول حاضر مباشرة ولا يتطلب أي تفسير أو تأويل، أي لجوء إلى المجاز أو التفسير المعقد. أما الشخصية التي هي على الطرف النقيض فهي شخصية إبراهيم التي تجسد «العقيدة والوعد» وتتجذّر فيهما. إنهما «غير قابلتين للانفصال» عنه وتبقيان «لذلك السبب بالذات مشحونتين بـ «الخلفية» وهما ملغزتان، منطويتان على معنى ثانٍ، خفي». وهذا المعنى الثاني لا يمكن استرجاعه إلا من خلال فعل تأويلي خاص وصفه أورباخ، في الجزء الرئيسي من العمل الذي أنجزه في استانبول قبل نشره لكتاب المحاكاة في 1946، على أنه تأويل رمزي. (وانا هنا أشير إلى مقالة «الرموز» (Figura) الطويلة شبه الفنية المنشورة في 1944، وموجودة الآن في كتاب مشاهد من مسرح (دراما) الأدب الأوربي: ست مقالات (مدريان بوكس، 1959: طبعة لاحقة بيتر سميث، 1973).

نحن هنا أمام مثال آخر يبدو فيه أورباخ ساعياً إلى التوفيق بين العنصرين اليهودي والأوربي (أي المسيحي) المؤلفين لهويته. يتطور التأويل الرمزي أساساً مع إحساس مفكرين مسيحيين مبكرين مثل ترتوليان Tertullian وأوغسطين بضرورة التوفيق بين العهدين القديم والجديد. وكان جزءا الإنجيل (الكتاب المقدس) كلام الرب، ولكن كيف كانت العلاقة بينهما، ما السبيل إلى قراءتهما، إذا جاء التعبير، معاً، نظراً للاختلاف الكبير القائم بين الشريعة اليهودية القديمة والرسالة الجديدة المنبثقة من التجسد المسيحي؟.

يتمثل الحل الذي تم التوصل إليه، برأي أورباخ، بالفكرة التي تقول بأن العهد القديم يتولى مهمة التمهيد النبوئي للعهد الجديد الذي يمكن أن يقرأ، بدوره، على أنه تحقيق أو تأويل رمزي، وجسدي، يضيف

(تقمّصي، واقعي، علماني أو أرضي بالتالي) للعهد القديم. يكون الحدث أو الرمز الأول «واقعياً وتاريخياً يعلن شيئاً آخر هو واقعي وتاريخي أيضاً» (مسرح الأدب الأوروبي، 29). أخيراً نبدأ بتكشف، كما في التأويل نفسه، كيف أن التاريخ لا يكتفي بالتحرك إلى الأمام بل وهو ينتكس إلى الخلف في كل تذبذب أو تأرجح بين أحقاب تنجح في إنجاز قدْر أكبر من الواقعية، «كثافة» أكثر جوهرية (إذا استخدمنا مصطلحاً مستمداً من الوصف الانتروبولوجي الراهن)، درجة أعلى من الحقيقة.

تبقى العقيدة الجوهرية، في المسيحية، متمثلة بتلك الكلمة «اللوغوس» اللغز، الكلمة التي باتت لحماً، الرب الذي تحول إلى إنسان فبات متجسداً بالمعنى الحرفي للكلمة؛ ولكن إلى أي مدى تكون الفكرة الجديدة القائلة بإمكانية قراءة أزمان ما قبل المسيحية على أنها ظلال رمزية (رموز) لما كان سيحصل فعلاً، أكثر إنجازاً للمهمة؟ يقتبس أورباخ كلام رجل دين من القرن السادس قال «إن الرمز (وهو شخص أو حدث في العهد القديم يتنبأ بشيء شبيه في العهد الجديد) الذي لا يوجد أي حرف من حروف العهد القديم دونه بات الآن بعد زمن طويل يؤدي غرضاً أفضل في الجديد؛ ومن التاريخ نفسه تقريباً (يتابع أورباخ) ثمة مقطع في كتابات المطران آفيتوس الفييني Avitus of Venne.. يتحدث فيه عن الحساب الأخير، وتماماً كما أنقذ الرب بقتل المولود الأول في مصر البيوت الملطخة بالدم، فإنه، تعالى، قد يتعرف على المؤمنين وينقذهم عبر وسم القربان المقدس: tu cognosce tuam salvauda in plebe figuram (أتعرَّف على صورتك الذاتية في الشعب الذي سيتم إنقاذه) (مسرح الأدب الأوروبي، 46 – 74)».

ثمة جانب أخير وصعب تماماً من جوانب الرمز أو الصورة يبقى بحاجة إلى تسليط الضوء عليه هنا. يزعم أورباخ أن مفهوم الرمز

بالذات يضطلع هو الآخر بدور الوسيط أو الجسر بين البُعد الحَرّيّ - التاريخي من ناحية وعالم الحقيقة. فرتياس Veritas، عند المؤلف المسيحي من الناحية المقابلة، فبدلاً من مجرد نقل معنى جامد لا حياة فيه لحدث أو شخص من الماضي، يشكل الرمز بمعناه الثاني الأكثر إثارة للاهتمام الطاقة الفكرية والروحية التي تتولى مهمة الربط الفعلي بين الماضي والحاضر، بين التاريخ والحقيقة المسيحية، الذي يشكل عنصراً أساسياً من عناصر التأويل. يزعم أورباخ أن «الرمز يكاد يوازي الروح أو الروح الفكرية، التي يستعاض عنها أحياناً بالرموز المصورة» (مسرح الأدب الأوروبي، 47). وهكذا فإن أورباخ يبقى، في اعتقادي، رغم كل تعقيدات محاججته ودقة جملة الأدلة الملغزة في الغالب التي يسوقها، مصراً على إعادتنا إلى ما هو دين مسيحي أساساً لمؤمنين غير أنه يشكل أيضاً عنصراً حاسماً من عناصر الطاقة الفكرية والإرادة الإنسانيتين. وهو في هذا يحذو حذو فيكو الذي ينظر إلى مجمل تاريخ البشر ويقول: «إن العقل صنع هذا كله»، في إثبات يتحلى بجرأة إعادة تأكيد البعد الديني الذي يضفي المصداقية على ما هو إلهي مقدس غير أنه إثبات يقوم أيضاً بشيء من الاختزال لهذا البعد الديني.

أما تأرجح أورباخ نفسه بين حرصه المتبحر والحساس على نحو غير اعتيادي على الاهتمام بدقائق الرمزية والعقيدة المسيحيين، علمانيته الصارمة، وربما خلفيته اليهودية الخاصة أيضاً من جهة، وبين تركيزه الثابت والراسخ على ما هو أرضي، على ما هو تاريخي، وعلى ما هو دنيوي من جهة ثانية، فيضفي على كتاب المحاكاة توتراً مثمراً. من المؤكد أنه الوصف الأروع الذي نملكه لتأثيرات المسيحية الألفية في التمثيل الأدبي. غير أن كتاب المحاكاة يمجد أيضاً بمقدار ما يفعل. وبقدر استثنائي من القوة والعبقرية الفردية، وبأجلى الصور في الفصول

المخصصة للبراعة الفنية التي يتميز بها كلام دانتي ورابليه وشكسبير. وكما سنرى بعد قليل، فإن قدرته على الخلق تنافس قدرة الرب على وضع ما هو إنساني في إطار سرمدي لا يبليه كرُّ الأيام من جهة ولكنه زمني ودنيوي زائل من الجهة الثانية في الوقت نفسه. غير أن أورباخ يبادر، نموذجياً، إلى اختيار التعبير عن مثل هذه الأفكار بوصفها جزءاً لا يتجزأ من مشروع التأويلي المتكشف في الكتاب: وبالتالي فهو لا يضيع وقتاً على تفسير وشرح أفكاره منهجياً بل يجعلها تنبثق من تاريخ تمثيل الواقع بالذات حين يبدأ هذا التاريخ باكتساب قدر من الكثافة والمدى. تذكروا أن أورباخ لا يكف قط عن العودة إلى النص وإلى الوسائل الأسلوبية المستخدمة من قبل المؤلف لتمثيل الواقع بوصفها (النص والوسائل)، جميعاً، منطلق تحليله الذي أشار إليه وناقشه في مقالة لاحقة باسم نقطة انطلاق. وهذا التنقيب عن المعنى الدلالي جلي ببراعة فائقة في مقال «الرموز» كما في دراسات متألقة أقصر مثل معاينته الخصبة لعبارات منفردة مثل الساحة والمدينة التي تنطوي على مكتبة كاملة من المعاني التي تسلط الأضواء على المجتمع والثقافة الفرنسيين في القرن السابع عشر.

من الضروري الآن أن تتم مقارنة ثلاث لحظات جنينية وجوهرية في مسيرة كتاب المحاكاة بشيء من التفصيل. الأولى موجودة في الفصل الثاني من الكتاب الذي يحمل عنوان «فورتونا» هذا الفصل الذي ينطلق من مقطع للمؤلف الروماني بترونيوس Petronius، يتبعه مقطع آخر لتاسيتوس، يقوم المؤلفان، كلاهما بمعالجة موضوعيهما من وجهة نظر أحادية، وجهة نظر كاتبين حريصين على صيانة النظام الاجتماعي الجامد القائم على ركيزتي الطبقتين العليا والدنيا. فأرباب الثروة والشخصيات المهمة تستأثر الاهتمام كله، في حين تتم إحالة العوام

والناس البسطاء على مصائر مَنْ لا أهمية لهم ومن هم غارقون في الابتذال. وبعد تسليط الضوء على عيوب هذا الفصل الطبقي للأساليب إلى رفيعة وأخرى وضيعة، يبادر أورباخ إلى تطوير مقارنة مضادة مع تلك اللحظة الليلية المفعمة بالعذاب في إنجيل القديس مُرْقس St. Mark حين يُقْدِم سمعان بطرس Simon Peter الواقف في باحة قصر كبير الكهنة المأهول بالفتيات الخادمات والجنود على إنكار علاقته بيسوع السجين، ثمة مقطع استثنائي البلاغة في كتاب المحاكاة جدير بالاقتباس:

يتضح من النظرة الأولى تعذر تطبيق قاعدة الأساليب المتمايزة في هذه الحال، فالحدث، وهو واقعي كلياً من حيث المكان والشخصيات المضطلعة بالأدوار - مع الحرص على ملاحظة مرتبتها الاجتماعية الوضيعة - زاخر بالمشاهد الإشكالية والمأساوية. ليس بطرس واحداً من الكومبارس مضطلعاً بدور الإضاءة والتفسير Illustration وحسب، مثل الجنديين فبيولينوس وبيرسنيوس (في تاسيتوس) اللذين يجري تقديمهما بوصفهما اثنين من الأوغاد والنصابين فقط، إنه مثال الإنسان بأسمى وأعمق المعاني وأكثرها مأساوية. من الطبيعي أن هذا الخلط بين الأساليب لا يمليه أي غرضٍ فني. بل هو، على النقيض من ذلك، متجذر منذ البداية في تربة الكتابات اليهودية - المسيحية؛ وقد جرى إبرازه بقوة وقسوة عبر تجسُد الرب في إنسان ينتمي إلى أوضع المراتب الاجتماعية، عبر نزوله إلى الأرض وانخراطه في صفوف الناس والأحوال اليومية المتواضعة، ومن خلال عذاباته التي كانت شائنة ومخزية بالمعايير الأرضية؛ ومن الطبيعي أنه ما لبث.. أن ترك أساس القصة لم يكن إلا صياد سمك من الجليل، ذا خلفية وثقافة متواضعتين جداً.. ومن زحمة حياته اليومية يجري انتداب بطرس للاضطلاع بأكثر الأدوار خطورة

وهـولاً.. ولـيس ظهـوره علـى المسرح هنـا، كسائر الأشـياء ذات العلاقـة بإلقاء القبض على يسوع - إذا ما تم النظر إليه من منظـور الاسـتمرارية التاريخيـة العالميـة للإمبراطوريـة الرومانيـة - إلا حـدثاً محليـاً، واقعـة إقليمية غير ذات شأن، واقعة لم يلاحظها إلا المنخرطون فيها مباشـرة. غير أنها شديدة الهول والخطورة لـدى النظـر إليها بالارتبـاط مـع الحيـاة التي يعيشها أي صياد سمك من شواطئ بحيرة طبريا على نحو طبيعي واعتيادي..

ويتـابع أورباخ بعـد ذلـك، دونمـا اسـتعجال، تفـصيل «النوسـان» أو التأرجحات الحاصلة في روح بطرس بين السمو والخوف، بين الإيمان والشك، بين الإقدام والخيبة في سبيل إظهار حقيقة أن جملة تلك التجارب والخبرات متنافرة جذرياً مع «الأسلوب الرفيع والراقي للأدب الكلاسيكي القديم». غير أن هـذا يُبقـي سـؤال: لماذا يهزنا مقطع كهذا؟ مطروحـاً، نظـراً لأن مـن شـأنه ألا يبـدو في سياق الأدب الكلاسيكي إلا نوعاً من السخرية أو الهزل. «يكمـن السبب في كون المقطـع يصور شيئاً لم يبادر أي من شعراء العصور القديمة ومؤرخيها إلى تصويره قط: ألا وهو ميلاد حركة روحية في أعماق عامة الناس، من داخل الأحداث اليومية المعاصرة، التي لا تلبث أن تكتسب أهمية ما كانت قادرة قط على اكتسابها في الأدب القديم. ما نحن بصدده إنّ هو إلا استيقاظ «قلب جديد وروح جديدة». وهـذا كلـه ينطبـق لـيس فقـط علـى إنكـار بطرس بل وعلى كل حدث آخر تتم رواية قصته في العهد الجديد». ما يمكننا أورباخ من رؤيته هنا هو «عالم واقعي، عادي، قابل للتعرف عليه كلياً على أصعدة المكان والزمان والظروف من ناحية ولكنه، من الناحية الأخرى، عالم مهزوز من ركائزه الأساسية، عالم دائب على التحوُّل والتجدد أمام أعيننا».

تقوم المسيحية بنسف التوازن الكلاسيكي بين الأسلوبين الرفيع والوضيع، تماماً كما تقوم حياة يسوع بتدمير الحد الفاصل بين ما هو نبيل وما هو يومي مألوف. أما ما يجري إطلاقه، نتيجة لذلك، فإن هو إلا البحث عن عقد جديد بين الكاتب والقارئ، عن نوع جديد من المزاوجة أن الجمع بين الأسلوب والتأويل من شأنه أن يكون متناغماً ومتواكباً مع السرعة المدوخة لتقلب أحداث العالم في البيئة الأكثر جلالاً بما لا يقاس التي دشنها وجود المسيح التاريخي. وعلى هذا الصعيد فإن إنجاز القديس أوغسطين العملاق، وهو المنتمي إلى العالم الكلاسيكي تعليماً، كان متمثلاً بكونه أول من أدرك أن عالماً مغايراً متطلباً خطاباً وضيعاً، أو «أسلوباً وضعياً، لا يصلح إلا للملهاة، ولكنه بات الآن متجاوزاً حدود ملكوته الأصلي، ومقتحماً الأعمق والأسمى، النبيل والأزلي» ، وقد حلَّ محل العالم الكلاسيكي القديم وطغى عليه. عندئذ تغدو المشكلة متمثلة بكيفية ربط جملة الأحداث الخلافية المهمة والحاسمة في تاريخ البشر إلى بعضها البعض في إطار الشريعة الرمزية الجديدة التي انتصرت انتصاراً حاسماً على سابقتها، وصولاً، بعد ذلك، إلى اجتراح لغة مناسبة لمثل هذه المهمة، حين لم تعد اللغة اللاتينية، بعد سقوط إمبراطورية روما، اللغة العالمية المشتركة لأوربا.

يتم جعل اختيار دانتي ممثلاً للخطة الانعطافية الأساسية الثانية في مسيرة تاريخ أدب الغرب يبدو شديد الملاءمة على نحو يقطع النفس. فالفصل الثامن من كتاب المحاكاة الذي يحمل عنوان «فاريناتا وكافالكانته»، مقروءاً ببطء وتأمل، واحدةٌ من الصفحات العظيمة في الأدب النقدي الحديث، نوعاً من التجسد البارع، الذي يكاد أن يصل إلى مستوى الإدهاش المدوخ لآراء أورباخ الخاصة بدانتي: تلك الآراء التي تؤكد أن الكوميديا الإلهية زاوجت بين ما هو سرمدي وما هو تاريخي

بفضل عبقرية دانتي، وأن استخدام دانتي للغة الإيطالية العامية (أو المبتذلة) أفضى، بمعنى من المعاني، إلى توفير إمكانية إبداع ما أصبحنا نطلق عليه اسم الأدب. لن أحاول تلخيص تحليل أورباخ لمقطع مأخوذ من الأنشودة العاشرة في الجحيم حيث يبادر الحاج دانتي ودليله فيرجيل Virgil فلورنسيان كانا يعرفان دانتي في فلورنسا ولكنهما الآن من نزلاء الجحيم ممن ظلت حروبهما المهلكة بين طائفتي الغولف والغبلين في المدينة متواصلة إلى العالم الآخر، بالكلام: يتعين على القراء أن يعيشوا هذا التحليل المبهر بأنفسهم. يلاحظ أورباخ أن الأبيات السبعين التي يركز عليها مكثفة تكثيفاً لا يصدق، إذ تشتمل على ما لا يقل عن أربعة مشاهد منفصلة، جنباً إلى جنب مع مواد أكثر تنوعاً من أي مواد أخرى نوقشت من قبل في سياق كتاب المحاكاة. لعل ما يسحر القارئ سحراً استثنائياً هو أن لغة دانتي الإيطالية في القصيدة «شديدة القرب»، كما يؤكد أورباخ بقوة، «من معجزة متعذرة الفهم»، يوظفها الشاعر «في سبيل اكتشاف العالم من جديد».

ثمة، قبل كل شيء، إقدامها على اقتراف جريمة «الجميع بين النبل والتفاهة، وهي جريمة شنيعة، بمقاييس العصر القديم». وهناك بعد ذلك قوتها الهائلة، «عظمتها المنفرة والمثيرة للسخط في الغالب»، حسب تعبير غوته، حيث يقوم الشاعر بتوظيف اللغة المحكية الدارجة لتمثيل «التناقض بين المدرستين، بين التراثين.. تراث العصر القديم.. وتراث الحقبة المسيحية.. مزج دانتي القوي الواعي بالاثنين لأنَّ تطلعه الحالم نحو التراث القديم لا ينطوي على إمكانية التخلي عن الآخر؛ ما من مكان يوشك فيه اختلاط الأساليب وتشابكها على انتهاك كل ما له علاقة بالأسلوب على هذا النحو من القرب». ومن بعد، ثمة تلك الوفرة في المواد والأساليب، وكلها معالجة بما زعم دانتي على أنها كانت «اللغة

اليومية المشتركة للشعب» التي سمحت بواقعية أبرزت عمليات وصف العوام الكلاسيكي والتوراتي واليومي «لا في إطار حركة واحدة، بل من خلال وفرة من الحركات ذوات اللونيات شديدة التباين التي تتعاقب الواحدة بعد الأخرى في تتابع سريع». أخيراً ينجح دانتي عبر أسلوبه في إنجاز نوع من المزاوجة بين الماضي والحاضر والمستقبل لأن الفرونسيَيْن الذين يقومان من قبريهما الملتهبين للتخاطب مع دانتي على هذا النحو الاستباقي هما ميتان في الحقيقة ولكنهما يبدوان مستمرين في الحياة بطريقة قد تكون شبيهة بما أطلق هيغل اسم «وجود لا يعرف معنى التغيير» متميز بخلوه من كل من التاريخ أو الذاكرة والصنعة. مدانين بخطاياهما ومسجونين في لحديهما الملتهبين داخل مملكة الملعونين الهالكين، نرى فاريناتا وكافالكانته في لحظة نكون فيها قد «تركنا الدائرة الأرضية وراءنا؛ أصبحنا في مكان سرمدي، ولكننا مازلنا نواجه مظهراً ملموساً وحدثاً ملموساً هناك. يختلف هذا عما يظهر ويحدث على الأرض، إلا أنه مرتبط ارتباطاً واضحاً معه بعلاقة ضرورية ومحسومة بحزم».

تأتي النتيجة متمثلة بـ «تركيز وتكثيف هائلين (في أسلوب دانتي ورؤيته). نجدنا أمام صورة شديدة التكثيف لجوهر كيانهما، صورة مثبتة وراسخة إلى الأبد بأبعاد عملاقة، نلاحظها بنقاء وتميز لم يكونا ممكنين قط في أي وقت من الأوقات خلال حياتهما على الأرض». ما يفتن أورباخ هو التوتر الصاعد في قصيدة دانتي، مع قيام الخاطئين المدانين أبدياً بطرح قضيتهما وتطلعهما إلى تحقيق طموحاتهما رغم بقائهما مقيدين ومسجونين في المكان الذي حدده لهما حكم السماء. ذلك هو الإحساس بالتفاهة والنبل الذي تنضح بهما في الوقت نفسه «التاريخية الأرضية» للجحيم، الموجهة دائماً في النهاية نحو وردة

«الفردوس» البيضاء. وهكذا فإن «الماوراء هو» إذن «سرمدي ولكنه ظاهراتي.. إنه لا يعرف معنى التغيير وينتمي إلى الزمن كله ولكنه زاخر بالتاريخ». لذا فإن قصيدة دانتي العظيمة مثال للمقاربة الرمزية، بنظر أورباخ، مثال للماضي متحققاً في الحاضر، للحاضر منبئاً عن ومضطلعاً بدور نوع من أنواع الخلاص الأبدي، مع بقاء دانتي الحاج الذي تتولى عبقريته الفنية مهمة تكثيف «الدراما» الإنسانية في أحد جوانب ما هو إلهي شاهداً على الشيء كله.

من المدهش حقاً قراءة تشذيب كتابات أورباخ نفسه عن دانتي، ليس فقط بسبب رؤاه الثاقبة المركبة الملأى بالمفارقات، بل وبسبب اكتسابها، مع اقترابه من نهاية الفصل، جرأة نيتشويه، مقتحمة في الغالب ما يتعذر قوله ويستحيل التعبير عنه، فيما وراء الحدود الطبيعية بل وحتى تلك المفروضة من السماء. فبعد التوصل إلى تحديد الطبيعة النظامية لكون دانتي (وهو مؤطر بكوزمولوجيا الأكويني الثيوقراطي)، يطرح أورباخ الفكرة التي تقول بأن الكوميديا الإلهية، رغم كل مراهناتها على ما هو سرمدي وثابت غير قابل للتغيُّر، تبقى أكثر نجاحاً من تمثيل الواقع بوصفه واقعاً إنسانياً أساسياً. وفي ذلك العمل الأخلاقي العملاق «تقوم صورة الإنسان بحجب صورة الرب»، وعلى الرغم من إيمان دانتي المسيحي بأن العالم جُعِل متجانساً بفعل نظام كوني منهجي، فإن «استحالة تدمير الإنسان التاريخي والفردي الكلي تعمل ضد ذلك النظام، ترغمه على خدمة أغراضها الخاصة، وتبقيه في الظل». صحيح أن سلف أورباخ العظيم فيكو كان قد غازل الفكرة التي تقول إن عقل الإنسان هو الذي يبدع السماء، وليس العكس، غير أن فيكو هذا الذي كان يعيش في ظل كنيسة نابولي في القرن الثامن عشر قام بتغليف أطروحته المتحدية بجميع ضروب الصيغ التي بدت واضعة التاريخ رهن

إشارة العناية الإلهية لا تحت تصرف إبداع الإنسان وعبقريته. لعل اختيار أورباخ لدانتي من أجل تقديم الأطروحة الإنسانية جذرياً هو اختراق مدروس لأنطولوجيا الشاعر العظيم الكاثوليكية بوصفها مرحلة تسامت فوقها الواقعية الملحمية المسيحية التي تبدت على أنها «تطورية»، أي «أننا محكومون بأن نرى، في ملكوت الوجود اللازماني، تاريخ وتكشف حياة الإنسان الداخلية».

ومع ذلك فإن إنجاز دانتي المسيحي وما بعد المسيحي لم يكن من شأنه أن يتحقق لولا انغماسه في ما ورثه عن الثقافة الكلاسيكية - القدرة على رسم الصور الإنسانية بوضوح، بطريقة درامية مثيرة، وبقوة. بنظر أورباخ يحاول أدب الغرب بعد دانتي أن يحذو حذو الأخير ولكنه نادراً ما يكون كثيف الإقناع بتنوعه، بواقعيته الدرامية، وبشموليته الكونية الصارخة، تتولى الفصول المتعاقبة في كتاب المحاكاة مهمة معالجة سلسلة من النصوص الوسطية والنهضوية المبكرة على أنها خروج على القاعدة الدانتية، حيث يؤكد البعض، كما يفعل مونتاني Montaigne في كتابه مقالات، التجربة الشخصية على حساب الكلب السيمفوني، في حين يقوم آخرون مثل شكسبير ورابليه بإغراق التمثيل الواقعي في طوفان من الحماس والغنى اللغويين خدمة للغة غير أن ما ينطوي على أهمية موازية، بنظر القارئ، هو تأثيرات الشغب غير المسبوقة لأسلوب الكاتب، جنباً إلى جنب مع حيوية مثل هذه الشخصيات. ليس ثمة أي تناقض في القول بأن هذا لم يكن قابلاً لأن يتم لولا انبثاق النزعة الإنسانية، إضافة إلى جملة الاكتشافات الجغرافية العظيمة التي كانت في تلك الفترة: فالأمران، كلاهما، منطويان على أثر توسيع المدى المحتمل لفعل الإنسان مع استمرارهما في ربطه بأوضاع أرضية. يقول أورباخ أن مسرحيات شكسبير ترمز، مثلاً،

إلى «نسيج أساسي للعالم، دائب أبداً على نسج نفسه، وتجديد ذاته، ومترابط بكل أجزائه، يخرج كل هذا من رحمه ويجعل غزل أي حدث منفرد أو مستوى أسلوبي محدد مستحيلاً. إن رمزية دانتي العامة المحددة بوضوح، التي يتم فيها حل كل شيء من الماوراء، في ملكوت الرب النهائي، والتي تكتسب فيها جميع الشخصيات تحققها الكامل في الماوراء، لم تعد موجودة».

من الآن فصاعداً، بات الواقع تاريخياً بالكامل، ولابد من قراءته وفهمه هو - أي الواقع - لا الماوراء ، وفقاً لقوانين تتطور ببطء. اتخذ التأويل الرمزي الكلمة المقدسة، اللوغوس، التي كان تجسدها في العالم الأرضي قد أصبح ممكناً بفضل المسيح - الرمز، منطلقاً له، كما لو كان نقطة محورية لتنظيم التجربة وفهم التاريخ. ومع كسوف الإلهي الذي تبشر به قصيدة دانتي، ثمة نظام جديد يبدأ بتأكيد ذاته شيئاً فشيئاً، وبالتالي فإن النصف الثاني من كتاب المحاكاة يبذل أقصى جهده لتعقب النزعة التاريخية، تلك الطريقة الديناميكية ذات المنظورات المتعددة والكلية في تمثيل التاريخ والواقع. اسمحوا لي أن أورد اقتباساً مطولاً من كلامه حول الموضوع:

تبقى الطريقة التي ننظر بها إلى حياة الإنسان ومجتمعه هي نفسها . أساساً، سواء أكنا مهتمين بأشياء الماضي أم بأشياء الحاضر. وثمة تغيير في أسلوب رؤيتنا للتاريخ لن يلبث، وبسرعة أن ينتقل إلى طريقتنا في النظر إلى الأوضاع الراهنة. فحين يدري الناس أن الأحقاب والمجتمعات لا تجوز محاكمتها من منطلق مفهوم نمطي لما هو مرغوب فيه على نحو مطلق، بل من منطلق مقدمات تلك الأحقاب والمجتمعات الخاصة في كل حالة؛ وحين لا يكتفي الناس لدى قيامهم بذلك بالإتيان على ذكر العوامل الطبيعية مثل المناخ والتربة بل ويتطرقون أيضاً إلى

جملة العوامل الفكرية والتاريخية؛ حين يبادرون، بعبارة أخرى، إلى تطوير نوع الإحساس بالآلية التاريخية، باستحالة عقد المقارنات بين الظواهر التاريخية وحركيتها الداخلية الدائمة؛ حين يبادرون إلى تقويم الوحدة الحيوية لأحقاب منفردة، بما يبدي كلاً منها وحدة تنعكس طبيعتها في كل من تجلياتها؛ وحين يُقدمون، أخيراً، على التسليم باستحالة التقاط معنى الأحداث عبر صيغ مجردة وعامة من المعرفة وبأن المادة المطلوبة لفهمها يجب التماسها ليس فقط حصرياً في الشرائح العليا من المجتمع والأحداث السياسية الكبرى، بل وفي كل من الفن والاقتصاد والثقافة، المادية منها والفكرية، أي في أعماق عالم العمل اليومي برجاله ونسائه، لأن ذلك هو المكان الوحيد الذي يستطيع المرء أن يهتدي فيه إلى التقاط ما هو فريد، ما هو حي ومتحرك وبقوى داخلية، وما هو نافذ وصالح كونياً، بالمعنيين الأكثر ملموسية والأبعد عمقاً إذ ذاك يمكن توقع انتقال تلك الرؤى أيضاً إلى الحاضر، وصولاً بالنتيجة، إلى رؤية الحاضر هو الآخر بوصفه فريداً وغير شبيه بغيره، بوصفه حياً ومتحركاً بفعل قوى داخلية وفي حالة تطور دائمة؛ وبعبارة أخرى، بوصفه قطعة من التاريخ تقوم أعماله اليومية وبنيتها الداخلية الإجمالية بإلزامنا على الاهتمام بأصولها وجذورها من ناحية وبالاتجاه الذي يسير فيه تطورها من ناحية أخرى.

يبقى أورباخ دائم التنبه إلى أفكاره الأصلية حول فصل الأساليب ومزجها - كيف عادت الكلاسيكية في فرنسا، مثلاً، إلى ترويج نماذج قديمة وأساليب رفيعة، وكيف قامت رومانتيكية القرن الثامن عشر الألمانية بإطاحة تلك النماذج والأساليب من خلال ردود أفعال معادية لها في مؤلفات زاخرة بالحماس والعاطفة. ومع ذلك فإن أورباخ يبين، في لحظة نادرة من لحظات الحلم القاسي، أن ثقافة أوائل القرن التاسع

عشر الألمانية (باستثناء ماركس) بادرت، بعيداً عن الإفادة من ميزات النزعة التاريخية لتمثيل التعقيد والتغيير الاجتماعي الطاغيين على الواقع المعاصر، إلى الهروب من هذا الواقع خوفاً من المستقبل الذي بدا بالنسبة إلى ألمانيا مقتحماً الثقافة من الخارج عبر صيغ الثورة والاضطراب الأهلي والانقلاب على التقاليد.

يتعرض غوته لأقسى أنواع المعاملة، على الرغم من أننا نعلم أن أورباخ كان مولعاً بشعره وكان يقرأه بقدر عظيم من المتعة. ليس ثمة، فيما أرى، أي حاجة للمبالغة في الغوص بعيداً في أعماق الفصل السابع عشر الحكمي بعض الشيء من كتاب المحاكاة («الموسيقي ملّر»)، لإدراك حقيقة أن أورباخ لم يكن، في إدانة الفصل الصارمة لكره غوته للثورة بل وحتى التغيير بالذات، لاهتمامه بالثقافة الأرستقراطية، لرغبته العميقة في الخلاص من «الأحداث الثورية الجارية في أوربا كلها، ولعجزه عن فهم تدفق التاريخ الشعبي، يناقش إخفاقاً مجرداً في التصور بل انعطافاً خاطئاً عميقاً في مسيرة الثقافة الألمانية ككل ما لبث أن أفضى إلى أهوال الحاضر. ربما يتم جَعْل غوته يمثل أكثر مما ينبغي. ولكن أورباخ يراهن على أن ألمانيا كان من شأنها أن تندمج «وتذوب في بوتقة الواقع الجديد الناشئ في أوربا وكان من شأن العالم أن يكون مستعداً، بقدر أكبر من الهدوء، للاستقرار بقدر أقل من الهواجس ومستوى أدنى من العنف، لولا استقالته - استقالة غوته - من الحاضر ومما كان يستطيع فعلَه، لولا هذه الاستقالة، على صعيد إدخال الثقافة الألمانية في قلب الحاضر الحي».

لدى كتابة هذه الأسطر الباعثة على الأسف والخجولة أو المترددة في الحقيقة أوائل أربعينيات القرن العشرين. كانت ألمانيا قد أطلقت عاصفة على أوربا كنست كل شيء، أمامها، وقبل ذلك، كان الكتاب

الألمان الرئيسيون الذين جاؤوا بعد غوته غائصين في مستنقعات النزعة الإقليمية، وفي تصور عجائبي التقليدية للحياة كرسالة، فالواقعية، بوصفها أسلوباً إجمالياً، لم تنبثق قط في ألمانيا، ولم يكن ثمة، باستثناء مؤلفات فونتانه، أي شيء في اللغة مما ينطوي على الثقل والكونية والطاقة التركيبية اللازمة لتمثيل الواقع الحديث إلى أن صدرت رواية آل بودنبروك لتوماس مان في 1901. هناك اعتراف وجيز بأن نيتشه وجاكوب بوركهارت كانا أكثر التصاقاً بعصرهما. ولكن أياً منهما لم يكن، بالطبع، «حريصاً على تقديم الصورة الواقعية للواقع، المعاصر». ومقابل اللاعقلانية الفوضوية المتمثلة أخيراً بالمزاج المتناقض القائم على المفارقة للحركة الاشتراكية القومية. يبادر أورباخ إلى التماس نوع من البديل في الواقعية المتجسدة في المقام الأول بالنثر القصصي الفرنسي الذي حاول كتاب مثل ستندال وفلوبير وبروست توظيفه لتوحيد العالم الحديث المتشظي الممزق - جراء صراعاته الطبقية المتصاعدة، وعمليات التصنيع فيه، وتوسعه الاقتصادي المشحون بالتدهور الأخلاقي - المعنوي - عبر البُنى الشاذة والغريبة (التجريبية) للرواية الحداثية. وهذه البُنى لا تلبث أن تحل محل الجسر الواصل بين الأبدية والتاريخ الذي كان قد مكّن رؤية دانتي من التحقق، والذي بات الآن متعرضاً للتجاوز من قبل فيض من تيارات الحداثة التاريخية الممزقة والمدمرة.

وهكذا فإن فصول كتاب المحاكاة القليلة الأخيرة تبدو ذات نبرة مختلفة عما سبقها. فأورباخ الآن عاكف على مناقشة تاريخ عصره بالذات، لا تاريخ الماضي الوسيط أو النهضوي، ولا تاريخ ثقافات بعيدة نسبياً أيضاً. وخارجة ببطء من رحم الملاحظة الدقيقة للأحداث وشخصيات منتصف القرن التاسع عشر. تبادر النزعة الواقعية في

فرنسا (وإنجلترا، رغم بُخل المؤلف في الحديث عنها) إلى ارتداء ثوب أسلوب جمالي قادر على تقديم القبح والجمال بمباشرة بعيدة عن التزيين، رغم أن أساتذة في الفن مثل فلوبير قاموا أيضاً، في أثناء العملية، عزوفاً منهم عن التدخل في العالم الدائب على التغيير السريع المشحون بالانتفاضات الاجتماعية والتغييرات الثورية، بصياغة نظام أخلاقي قائم على الملاحظة المحايدة. يكفي امتلاك القدرة على رؤية وتمثيل مسلسل الأحداث الجارية، مع أن ممارسة الواقعية تكون عادة ذات علاقة بشخصيات منتمية إلى البيئات الحياتية الوضعية. البرجوازية في أكثر الأحيان، إن كيفية تحول هذا بعد ذلك إلى الثراء البديع والرائع لكتابات بروست المستندة إلى الذاكرة، أو إلى تقنيات تيار الوعي لدى فيرجينيا وولف وجيمس جويس، تشكل أحد عناوين بعض صفحات أورباخ المتأخرة الأشد إثارة والأقوى تأثيراً، مع أن علينا، مرة أخرى، أن نذكِّر أنفسنا بأن ما يقوم أورباخ بوصفه أيضاً إن هو إلا وصف لكيفية انبثاق عمله هو بوصفه أحد علماء فقه اللغات من رحم الحداثة وليس في الحقيقة إلا جزء لا يتجزأ من تمثيل الواقع. وهكذا فإن فقه اللغات الرومانسية الذي يمثله أورباخ يكتسب هويته الفكرية الخاصة عبر نوع من الانتماء الواعي إلى الأدب الواقعي العائد إلى عصره بالذات: إلى تلك المأثرة الفرنسية الفريدة المتمثلة بالتعامل مع الواقع من منطلق يتجاوز الإطار المحلي، من منظور كوني، ومع رسالة أوربية محددة، يحمل كتاب المحاكاة على صفحاته تاريخه الغني الخاص لتحليل سلسلة من الأساليب ووجهات النظر المتطورة.

التماساً لفهم الأهمية الثقافية والشخصية لمسعى أورباخ، يطيب لي أن أذكِّر بالبنية الروائية المعقدة والمركبة بإتقان مجهد لرواية ما بعد الحرب لمان بعنوان الدكتور فاوست (وقد نشرت بعد كتاب أورباخ) التي

هي رواية لقصة الكارثة الألمانية الحديثة من جهة والمحاولة الرامية إلى فهمها من جهة ثانية، على نحو أكثر صراحة وبوحاً من المحاكاة، فالقصة الرهيبة للمؤلف الموسيقي الموهوب جداً آدريان لفركون الذي يعقد صفقة مع الشيطان لاستكشاف التخوم الأكثر بعداً للفن والعقل، تُروى من قبل صديق طفولته ورفيقه سيرنوس زايتبلوم الأقل ذكاء بكثير. وفي حين أن مجال آدريان الموسيقي الخالد من الكلام يمكّنه من اقتحام اللامعقول والرمزي الخالص في انحداره نحو محطة الجنون الأخيرة، نجد زياتبلوم الإنساني والباحث عاكفاً على مواكبة صاحبه عن طريق ترجمة رحلته الموسيقية إلى مسلسل نثري، جاهداً لإضفاء معنى على ما يشكل تحدياً لإدراك الإنسان العادي. يوحي مان بأن الرجلين، كليهما، يمثلان وجهي الثقافة الألمانية الحديثة: الوجه المتجسد بحياة آدريان المتحدية وإبداعه الموسيقي الأصيل، اللذين يرفعانه إلى الملكوت الشيطاني اللاعقلاني فيما وراء الإحساس العادي من جهة؛ والوجه الآخر الذي يقدمه سرد زايتبلوم المتعثر أحياناً والمتردد، بوصفه صديقاً حميماً وثيق الارتباط يكون شاهداً على ما هو عاجز عن وقفه أو الحيلولة دون وقوعه، من الجهة المقابلة.

يتألف نسيج الرواية في الحقيقة من ثلاثة خطوط. فبالإضافة إلى قصة أدريان ومحاولات زيتبلوم الرامية إلى اللحاق بها والتعامل معها (التي تتضمن قصة حياة زايتبلوم بالذات وعمله أستاذاً للعلوم الإنسانية ومعلماً)، ثمة إشارات متكررة إلى مسار الحرب تنتهي بهزيمة ألمانيا الأخيرة في 1945، ذلك التاريخ لا يُشار إليه في كتاب المحاكاة، كما لا يوجد فيه، بطبيعة الحال، أي شيء شبيه بـ «الدراما» وجوقة الشخصيات التي تضفي قدراً كبيراً من الحيوية على رواية مان العظيمة، ولكن كتاب المحاكاة يبقى أيضاً، إذ يكثر من الإشارات إلى

إخفاق الأدب الألماني في مجابهة الواقع الحديث، ويتضمن الجهود التي بذلها أورباخ نفسه لتمثيل تاريخ بديل لأوروبا (أوروبا مفهومة من خلال وسيلة التحليل الأسلوبي)، محاولة لإنقاذ الشعور والمعاني في شظايا الحداثة التي استطاع أورباخ، من منفاه التركي، أن يرى من خلالها سقوط أوروبا، وخصوصاً ألمانيا. يؤكد، مثل زايتبلوم، المشروع الإنساني المخلص والمنقذ الذي يشكل كتابه، في تكشفه الفلولوجي الصبور والدؤوب، الشعار والرمز، ومثّله، مرة أخرى، مثل زايتبلوم، يتفهم أن على الباحث، مثل أي روائي، أن يعيد بناء تاريخ زمانه هو كجزء من التزامه الشخصي بمجال اختصاصه، ومع ذلك فإن أورباخ يبقى شديد الحرص على تجنب أسلوب السرد الخطي الذي يؤدي خدمة عظيمة لزايتبلوم وقرائه، رغم انقطاعاته وفواصله ومحطاته الكثيرة.

حين يقْدم أورباخ على التشبه بروائيين حديثين مثل جويس وولف ممن يتولون مهمة إعادة خلق عالم متماسك من لحظات عشوائية، غير ذات أهمية عادة، إنما يرفض صراحة أي مخطط جامد، أي حركة خطية صارمة لا تعرف معنى اللين أو المرونة، أو أي مفاهيم ثابتة على أنها أدوات صالحة للدراسة. يقول في أواخر الكتاب «على النقيض من هذا، أرى إمكانية النجاح والجدوى في منهج يقوم على الاسترشاد ببضعة بواعث دأبت على اجتراحها تدريجياً ودون استهداف محدد.. بواعث ما لبثتْ أن أصبحتْ مألوفة وحيوية في مسيرة نشاطي الفلولوجي». إن ما يمنحه الثقة بالاستسلام لتلك البواعث المبرَّأة من أي غرض محدد هو إدراك حقيقة أن أحداً قد لا يستطيع إذابة الحياة الحديثة كلها في بوتقة. وأن هناك، ثانياً، نوعاً من «النظام.. والتأويل» الدائمين للحياة، ينبثقان من الحياة نفسها؛ بمعنى النظام والتأويل اللذين ينموان في الأفراد أنفسهم، واللذين يمكن فهمها من أفكارهم، من

وعيهم، ومن كلماتهم وأفعالهم على نحو أكثر خفاء. ثمة على الدوام في داخلنا عملية تشكيل وتأويل جارية على قدم وساق ليس موضوع فعلها التشكيلي والتأويلي سوى حياتنا نحن».

اعتقد أن الفهم الذاتي المشهود فهم عميق الأثر. ثمة حشد من أشكال الفهم وصيغ التأكيد تتزاحم فيما بينها بل وتتناقض إذا جاز التعبير. من الطبيعي أن أول هذه الأشكال هو الامتناع عن ربط شيء شديد الطموح مثل تاريخ الأشكال الغربية لتمثيل الواقع بأي منهج موجود من قبل أو بأي إطار زمني تخطيطي والعمل، بدلاً من ذلك، على بنائه فوق أساس الاهتمام الشخصي والمعرفة والخبرة فقط، يشي هذا، ثانياً، بأن تأويل الأدب إن هو إلاّ «عملية تشكيل وتأويل موضوعها التشكيلي والتأويلي هو حياتنا نحن». وبدلاً من إنتاج صورة متماسكة كلياً، شاملة تماماً للموضوع، ثمة، ثالثاً، «لا نظام واحد وتأويل واحد، بل هناك سلسلة طويلة من الأنظمة والتأويلات التي قد تكون لأشخاص مختلفين أو للشخص نفسه في أوقات مختلفة؛ بما يمكن زحمة أشكال التقاطع والتكامل والتناقض من التمخض عن شيء نستطيع أن نطلق عليه اسم نظرة كونية مركبة ومتكاملة، أو نوع من التحدي لرغبة القارئ في تركيبة تأويلية».

وهكذا فإن الأمر كله يؤول، دونما لبْس، إلى نوع من الجهد الشخصي، فأورباخ لا يقدم أي نظام، لا يدل على أي طريق مختزلة تفضي إلى ما يطرحه أمامنا بوصفه تاريخاً لتمثيل الواقع في أدب الغرب. من وجهة النظر المعاصرة ثمة شيء ساذج سذاجة مستحيلة، إذا لم يكن مثيراً للغضب والسخط في إبقاء مصطلحات مثيرة لقدر ملتهب من الجدل مثل «غربي»، «واقع» و«تمثيل» - وكل منها أفرز حديثاً، حرفياً، فدادين من الكتابات النثرية الخلافية والجدالية فيما بين النقاد

والفلاسفة - كما هي دون أي تزيين أو توصيف. لعل أورباخ تعمداً تسليط الأضواء على استكشافاته الشخصية واحتمالات وقوعه في الخطأ بالتالي أمام العين المحتقرة، ربما، لنقاد قد يميلون إلى السخرية من ذاتيته. غير أن انتصار كتاب المحاكاة، جنباً إلى جنب مع خلله المأساوي المحتوم، يكمنان في حقيقة أن عقل الإنسان العاكف على دراسة الصيغ الأدبية لتمثيل العالم التاريخي لا يستطيع أن ينجز مثل هذه المهمة إلا من المنطلق المحدود لمنظور زمانه وسياق عمله، كما فعل جميع المؤلفين. ليس ثمة أي منهج أكثر علِمية أو أقل ذاتية يكون ممكناً، فقط يستطيع الباحث العظيم على الدوام أن يدعّم رؤيته وبصيرته بالمعرفة، بنكران الذات، بالإخلاص، وبالمبدئية الأخلاقية - المعنوية. إن هذه التركيبة، هذه الخلطة، وهذه المزاوجة بين الأساليب هي التي يخرج كتاب المحاكاة من أرحامها الولود. وفيما أرى فإن مثال كتاب المحاكاة الإنساني يبقى مثلاً أعلى يتعذر نسيانه، بعد مرور خمسين سنة على ظهوره الأول باللغة الإنجليزية.

برستون – 2003 م

ييتس ومقاومة الاستعمار(*)

1

أكمل وليام بطلر ييتس انضمامه شبه الكامل إلى جسم الأدب الإنكليزي المعاصر، وخطاباته، كما إلى جسم وخطابات الحداثة الأوروبية في أرقى أطوارها. فقد بانت هاتان المؤسستان تتعاطيان معه بما هو شاعر إرلندي حديث وكبير، ينتسب انتساباً عميقاً ومتفاعلاً إلى تراثه القومي، وإلى الإطار التاريخي والسياسي لعصره، وإلى الوضع البالغ التعقيد الذي يعيشه شاعر إرلندي يكتب باللغة الإنكليزية. ومع ذلك، فعلى الرغم من حضور ييتس الحضور البديهي، بل الوطيد، في إرلنده ذاتها، وفي الثقافة والأدب الإنكليزيين، وفي الحداثة الأوروبية بعامة، فإن له وجهاً مثيراً آخر هو وجه الشاعر القومي الكبير لا ينازعه منازع يعبر عن تجارب وتطلعات ورؤيا شعب يرزح تحت هيمنة قوة أجنبية. من هذا المنظار، يبدو ييتس شاعراً ينتمي إلى تراث لا يُنْسَب عادةً إليه، هو تراث العالم المستعمَر، الذي كانت الإمبريالية الأوروبية تهيمن عليه آنذاك، أي في الفترة ما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ذلك العالم الذي بلغتْ مقاومتُه العارمة ضد الاستعمار

(*) إدوارد سعيد: «ييتس ومقاومة الاستعمار»، مجلة «الكرمل»، العدد (30)، 1988م.

في المستعمرات وحركةُ المعارضة له في الحواضر الاستعمارية ذروتهما الثورية فيما سُمّي عصر تصفية الاستعمار. إذا لم يكن هذا هو التفسير المألوف لييتس من قبل الذين يعرفون عنه أكثر مما أعرف أنا، كشاعر إرلندي أوروبي حداثي ذي مكانة رفيعة، فكل ما أستطيع قوله، إنه يبدو لي، وأنا على ثقة من أنه يبدو أيضاً للكثيرين غَيْري في العالم الثالث، منتمياً انتماءً طبيعياً إلى الميدان الثقافي الآخر، الذي سوف أحاول تشخيصه فيما يلي. وإذا كان ذلك سوف يساعد على إلقاء المزيد من الضوء على الموقع الحالي، الذي يحتله ييتس في إرلنده بعد الاستقلال، فخيراً على خير.

جرى التعارف على اعتبار التسابق على اقتسام أفريقيا، في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، بمثابة فاتحة العصر الاستعماري. يبدو لي أنه بات من الواضح كل الوضوح وجود مؤشرات متنوعة، سياسية كما ثقافية، على أن ذلك العصر بدأ قبل ذلك بوقت طويل. وحتى لو قصرنا حديثنا عن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فسوف نجد أن بريطانيا وفرنسا، اللتين سوف تسيطران على تاريخ الاستعمار الأوروبي إلى الحرب العالمية الثانية (وبريطانيا منهما خاصَّةً) كانتا متواجدتين أصلاً في الأراضي التي سوف تصير فيما بعد مركز الثقل إبان العصر الذهبي للإيديولوجيا الاستعمارية: الهند، شمال إفريقيا، جزر البحر الكاريبي، أميركا الوسطى والجنوبية، أجزاء عديدة من أفريقيا، الصين واليابان، أرخبيل المحيط الهادئ، ماليزيا، أوستراليا، أميركا الشمالية، وطبعاً إرلندة. أقول كانت هذه كلها محط تنازع قبل العام 1870 بكثير، إما بين حركات المقاومة المحلية المختلفة وإما بين القوى الأوروبية ذاتها. وفي بعض الحالات، كالهند وإفريقيا مثلاً، كان الصراعان متزامنين قبل العام 1857 بكثير، وأيضاً قبل أن تتكالب

مختلف القوى الأوروبية على أفريقيا في نهاية القرن. ومهما تكن الكيفية التي بها يميّز المرء اصطلاحياً المرحلة العليا من الإمبريالية - أي المرحلة التي ساد فيها الاعتقاد في أوروبا وأميركا بأن امتلاك إمبراطورية من شأنه أن يخدم قضية حضارية وتجارية جليلة - فالمؤكد أنه منذ الأيام الأولى لاحتلال الأراضي عبر البحار، ومباشرة النهب، وانتعاش الاستكشافات العلمية، شكلت الإمبريالية مساراً متواصلاً، على الأقل قبل قرن ونصف القرن من بدء التسابق على اقتسام أفريقيا. وأحسب أنه لن يعني كثيراً لمواطن (أو مواطنة) من الهند، أو من الجزائر، أن يعلم أنه لم يكن قد دخل عصر الإمبريالية قبل النصف الأول من القرن التاسع عشر، في حين أنه ولجه بعد العام 1850. فأراضي هذا وذاك (وهذه وتلك) كانت تحت سيطرة قوة أجنبية يبدو له أن الحق في الهيمنة من بعيد على مقدرات الشعوب الملونة إنما هو مكرس في النسيج المجتمعي الأوروبي والغربي المسيحي، أكان المتجمع المعني ليبرالياً أم ملكياً أم ثورياً.

إلى هذا أضيف أن الاستعمار الأوروبي الحديث هو بذاته نمط من السيطرة الأجنبية يختلف جذرياً، في بنيته، عن سائر أشكال السيطرة السابقة. وليس اتساع رقعة تلك السيطرة ومداها الزمني إلا بعض من ذلك الفارق. بالتأكيد لم يكن لبيزنطة، أو روما، أو أثينا، أو بغداد، أو إسبانيا، والبرتغال، خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أن تتحكم بأراضٍ باتساع الأراضي التي سيطرت عليها بريطانيا وفرنسا خلال القرن التاسع عشر. على أن الفوارق الأهم هي: أولاً، الاختلال المذهل والمتصف بالديمومة في ميزان القوى بين أوروبا، وبين ممتلكاتها عبر البحار، وثانياً سيادة أوروبا الدقيقة التنظيم، التي كانت تطاول تفاصيل الحياة لدى القوى المخضعة لا مجرد التخوم. مع مطلع

القرن التاسع عشر، كانت أوروبا قد باشرت التحويل الصناعي لاقتصادياتها - وكانت بريطانيا السباقة في هذا المضمار - فطرأت تغيّرات هامة على البنى الإقطاعية وملكيات الأرض التقليدية، وترسّخ بنيان النمط المركنتيلي للتجارة الخارجية والقوة البحرية والاستيطان الكولونيالي - كانت الثورة البورجوازية تدخل أخيراً مرحلتها الظافرة. وقد تضافرت هذه العوامل على إضفاء مظهر من الجبروت على الهيمنة التي كانت تمارسها الحواضر الأوروبية على ممتلكاتها النائية المترامية الأطراف. وحين اندلاع الحرب العالمية الأولى، كانت أوروبا وأمريكا تُخضعان 85٪ من مساحة الكرة الأرضية للون أو آخر من ألوان الاستتباع الكولونيالي. وغني عن القول أن هذا لم يحدث في نزوة طائشة، أو في معرض طفرة تجارية غافلة.

حدث الأمر لأسباب عدة، عزتها مكتبة الأعمال المنهجية التي باتت متوافرة الآن عن الإمبريالية، من هوبسون إلى تشومبيتر، مروراً بلينين وروزا لوكسمبرغ، إلى مسارات اقتصادية أو سياسية أساساً (على ما يعتور هذه الأخيرة من غموض التشخيص). نظريتي الشخصية في الأمر، المعروضة في الكتاب الذي منه اقتطفت هذه الملاحظات، هي أن الثقافة قد لعبت دوراً بالغ الأهمية، لم يكن بالإمكان الاستغناء عنه في العملية الاستعمارية. ففي صميم الثقافة الأوروبية، خلال العقود العديدة للتوسع الاستعماري، كانت تكمن نزعة يمكن تسميتها نزعة «التمحور الذاتي الأوروبي» المنفلت من عقاله، عمدت إلى مراكمة الخبرات، والأراضي، والشعوب، والتواريخ، ودراستها وتصنيفها وتمحيصها، ولكنها عمدت فوق ذلك كله إلى إخضاعها جميعاً لثقافة أوروبا المسيحية البيضاء، بل لفكرة أوروبا المسيحية البيضاء، ينبغي النظر إلى هذه العملية الثقافية إن لم يكن بما هي الأصل وعلة العلل،

فعلى الأقل على أنها العامل الحيوي والملهم والمحفز الذي واكب الآلية الاقتصادية والسياسية التي بتنا نقر جميعاً بأنها في صميم الإمبريالية. كذلك تجدر الملاحظة أن تلك الثقافة المتمحورة ذاتياً كانت تجرُد وتصنف كل شيء عن العالم غير الأوروبي، أو المسمى «الطَّرفي»، بطريقة مكثفة ومفصلة إلى درجة أنها لم تعف عن أية مادة، ولم تتردد في دراسة أية ثقافة، ولا هي تلكأت في المطالبة بحقها في استتباع شعب، أو الاستحواذ على أية أرض. فإذا الشعوب المخضعة يجمع بينها أنها مستتبعة بحكم الطبيعة لأوروبا المتفوقة المتقدمة النامية والناضجة أخلاقياً، يشتمل دورها في العالم غير الأوروبي على أن تحكم وتعلّم وتشرّع وتنّمي غير الأوروبيين، وتؤدبهم، عندما تدعو الحاجة، وتشن عليهم الحروب، بل وتنظّم في حقهم حملات إبادة الأجناس بين الحين والآخر.

لم يشذ أحد أو بالكاد عن تلك الأفكار السائدة في أوروبا وأميركا منذ عصر النهضة، وإذا كنا لا نزال نتحرّج عند ملاحظة أن تلك الشرائح من المجتمع، التي طالما اعتبرناها تقدمية، كانت متساوقة في نقوصها فيما يتعلق بالمسألة الكولونيالية، فينبغي أن نبقى غير هيّابين عن الإفصاح عن ذلك. وعندما أتحدث عن «نقوصيين»، فإني أعني الكتّاب والفنانين المتقدمين، والطبقة العاملة، والحركة النسائية، وجميعها فئات كانت حميّتها الاستعمارية تتصاعد، وحماستها تزداد توقّداً للسيطرة على ذلك السواد من الـ «نيغرز» و«سكان المستنقعات» والـ «بابوس» والـ «ووغز»(*)، وإخضاعهم دموياً، كلما ازدادت المنافسة

(*) نعوت تحقيرية أوروبية وأميركية لشعوب المستعمرات: «نيغرر» للسود و«بانوس» (المعادل للقب «السيّد» للهنود، و«ووغز» (وهي تتكون من الأحرف الأولى لـ «السد الشرقي الفاضل» بالإنكليزية) للعرب.

بين القوى الأوروبية والأميركية المختلفة توحشاً وعبثاً في سيطرتها التي كادت تبلغ أحياناً مبالغ انعدام الجدوى.

نستطيع أن نقول هذا كله الآن، في نظرة استرجاعية، بفضل الآفاق التي فتحها لنا في القرن العشرين مفكرون، ومناضلون، ومحللون ثوريون للإمبريالية، من أمثال فرانس فانون، واميلكار كابرال، وسي. ال. آر. جيمس، وايميه سيزير، ووالتر رودني، والعديد من أمثالهم من جهة، وأيضاً بفضل كبار فناني التحرر من الاستعمار والقومية الثورية، مثل تاغور، وسنغور، ونيرودا، وفاليخو، وسيزير، وفايز، ودرويش... وييتس. وفي اعتقادي أن ييتس ينتمي إلى هذه الفئة من الأدباء، لأسباب عديدة، مع أن الغريب في الأمر أنه لا يصنف عادة على أنه عضو أصيل فيها. وسوف أعود عما قليل إلى ييتس وقضيته، لكني استكمل الآن اللوحة العامة التي أحاول رسمها، مع اتساع رقعة السيطرة الاستعمارية وتعمّقها، وتصاعد المقاومة ضدها في المستعمرات ذاتها. بل إني أذهب إلى حد القول أنه مثلما كان التراكم على الصعيد العالمي في أوروبا، الذي أخذ يُلحق الممتلكات الاستعمارية منهجاً بحومة الاقتصاد السوقي العالمي، يرتكز إلى ثقافة تسوّغ الإمبراطورية الاستعمارية وتمكنها من التحقق، كذلك الأمر في الممتلكات الإمبراطورية كانت المقاومة السياسية والاقتصادية والعسكرية تغذّيها وتقطرها ثقافةً مقاومة متحدّية ومستفزة. والحق أن الإنجاز الملموس الذي حققه جميع المثقفين، في مجهوداتهم التأريخية، والتفسيرية، والتحليلية، وحققته أيضاً الحركات السياسية التي ناضلوا إلى جانبها، هو تعريف ثقافة المقاومة على أنها مشروع ثقافي يملك تاريخاً طويلاً من المصداقية والقوة بذاته، لا على أنه مجرد رد فعل متأخر على تحدي الإمبريالية الغربية.

خيضَ القسطُ الأوفر من المقاومة ضد الإمبريالية، ولكن ليس

كلها، باسم القومية. والقومية كلمة قابلة للاستخدام بمختلف الطرائق الاعتباطية والتعميهية، على أنها لا تزال تفيد لتعيين هوية طاقة التعبئة التي صَهَرت في معمعان المقاومة ضد إمبراطورية أجنبية محتلة شعوباً تملك تاريخاً وديناً ولغة مشتركة. ولكن على الرغم من نجاحاتها العظيمة في تحرير العديد من الأقطار والأراضي من الأسياد الكولونياليين، تبقى القومية في نظري مشروعاً إديولوجياً وسوسيو - سياسياً مُشْكلاً إلى أبعد حدود الإشكال. ففي طور معين من أطوار الحقبة القومية المعادية للاستعمار، يتولد لون من الاتكال المتبادل بين طرفي النزاع، طالما أن العديد من النضالات الوطنية كانت بقيادة برجوازيات تكونت جزئياً في ظل السلطة الكولونيالية، بحيث يمكن اعتبارها صنيعتها إلى هذا الحد أو ذاك، تلك هي البرجوازيات الوطنية التي يتحدث عنها فانون بكثير من التشاؤم. والحال أن تلك البرجوازيات غالباً ما استبدلت القوة الاستعمارية بقوة طبقية جديدة، وبالتالي استغلالية، وبدلاً من أن يعقب التحريرُ تصفيةَ الاستعمار، سوف نلقى استنساخاً للبنى الكولونيالية القديمة بشروط وطنية جديدة.

تلك هي واحدة من مشكلات الحركات القومية ونتائجها، مكتوبة بالخط العريض على امتداد العالم المستعمَر سابقاً، ومبثوثة في نسيج الدول المستقلة حديثاً، حيث «مَرَضِيَّات السلطة»، حسب تعبير إقبال أحمد، تفسد الحياة السياسية إلى يومنا هذا. أما المشكلة الثانية فهي أن الآفاق الثقافية للقومية محدودة على نحو قاتل بتاريخ يتشارك فيه المستعمِر والمستعمَر، هو التاريخ الذي تتبناه الحركة القومية ذاتها. فالإمبريالية، في نهاية المطاف، مغامرة تعاونية، يسهم فيها السيد والعبد معاً، وينموان في كنفها، ولو كان نموُّهما متفاوتاً. وإن واحدة من أبرز السمات المميزة للإمبريالية المعاصرة هي أنها بذلت في العديد من

المستعمرات جهداً واعياً لتحديث السكان المحليين، وتطويرهم، وتعليمهم وتمدينهم. والحصيلة سِفر ضخم في التاريخ الثقافي عبر القارات الخمس، تملأ صفحاته سجلاتُ المدارس، والإرساليات، والجامعات، والمجامع العلمية، والمستشفيات، في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، مما أدى مع الوقت إلى إرساء وتكريس ما سمي التيارات التحديثية في المستعمرات، كما أدى إلى تبهيت الأوجه الأكثر قساوة للسيطرة الاستعمارية وجعلها أكثر إنسانية. فإذا بهذه جميعها تتضافر كلها لتجسير الهوة بين المركز الإمبريالي والأطراف.

ونحن إذ نقدّم واجب الاحترام لهذه العملية - معترفين بالتجارب المشتركة والمتضافرة التي أنتجت العديد منا - يتعين علينا، في الآن ذاته، أن نلاحظ كيف أن العملية المذكورة ظلت، في مركز نشاطها، تعمل على المحافظة على القسمة الإمبراطورية بين ابن بلد وخواجا، العائدة إلى القرن التاسع عشر. فالمدارس الكولونيالية، مثلاً، علّمت أجيالاً من البرجوازية المحلية حقائق هامة عن التاريخ والعلوم والثقافة. وبفضل هذا المسار التعليمي استوعب الملايين من الناس أساسيات الحياة الحديثة، إلا أنهم ظلوا تابعين لسلطة قائمة في مركز ليس هو مركز حياتهم هم. ولمّا كان أحد أهداف التعليم الكولونيالي الترويج لتاريخ فرنسا، وإنكلترا، فإن هذا التعليم ما لبث أن عمد إلى تفكيك التاريخ المحلي. ظلت ثمة انكلترات وفرنسات وهولندات وألمانيات هي المستودعات البعيدة لـ «الكلمة»، على الرغم من كل التناقضات التي نمت أبان سنوات من التعاون المثمر. هنا يشكّل ستيفان ديدالوس مثالاً شهيراً عن رجل اكتشف تلك الوقائع بقوة استثنائية.

قلت منذ برهة أن دينامية الاستتباع هذه ما لبثت أن ولّدت انبعاثاً للتيار القومي، في مختلف الحركات الاستقلالية. وابتداء من الحرب

العالمية الثانية حتى الأربعينيات والخمسينيات من هذا القرن، ظهرت دول قومية جديدة على امتداد دول العالم الثالث (بما في إرلنده) أعلنت جميعها استقلالها عن القوى الأوروبية المختلفة التي انتهت سيطرتها المباشرة لسبب أو لآخر. في الهند وإرلندة ومصر مثلاً، كانت القومية متجذرة في نضال قديم من أجل حقوق السكان المحليين والاستقلال، تقوده أحزاب وطنية مثل حزب المؤتمر، وحركة شين فاين، والوفد. وعرفت أجزاء أخرى من آسيا وأفريقيا مسارات مشابهة. فبفضل القومية، ازدهر منبر باوندونغ، بكل جلاله وعذاباته، بأسماء قادة مثل نهرو، وعبد الناصر، وسوكارنو، ونكروما. وعن هذا التيار القومي ذاته صدرت كتابات حاسمة الأهمية مثل «آسيا والسيطرة الأوروبية» لبانيكار، و«يقظة العرب» لجورج أنطونيوس. على أن اليقظة القومية عرفت مرحلتين سياسيتين متمايزتين، لكل منهما ثقافة المجنَّحة الخيال، حيث يتعذّر تصوّر المرحلة الثانية تاريخياً وسياسياً دون الأولى. كانت المرحلة الأولى هي مرحلة القومية المعادية للاستعمار، وأما الثانية فمرحلة مقاومة تحريرية معادية للإمبريالية غالباً ما أعقبت الأولى. كانت الأولى مرحلة التعرُّف الحاد على حقيقة أن الثقافة الأوروبية والغربية هي الإمبريالية، فكانت تلك المرحلة مرحلة وعي انعكاسي مكّن المواطن الإفريقي، والكاريبي، والإرلندي، والأميركي اللاتيني، أو الآسيوي الزاحف نحو الاستقلال الوطني، عبر تصفية الاستعمار، أن يتسلح بنظرية تؤكد له نهاية ادعاء أوروبا الحق الثقافي في إرشاد وتعليم المواطن غير الأوروبي، أو غير المنتمي إلى المركز (أو البرّ) الأوروبي. وغالباً ما بشَّر بتلك الدعوة من أسماهم طوماس هودجكين «الأنبياء والكهنة»، ومن بينهم شعراء وأصحاب رؤى، يشكلون نُسخاً عن أبطال حركات الاحتجاج والتمرد قبل الرأسمالية، الذين يتحدث عنهم هوبزباوم.

أما المرحلة الثانية - الأكثر سفوراً في وجهها التحريري - فقد وقعت خلال امتداد درامي للمهمة الإمبراطورية الغربية في عدد من المستعمرات بُعَيْد الحرب العالمية الثانية، وبخاصة في الجزائر، وفيتنام، وفلسطين، وإرلنده، وغينيا، وكوبا. على أن الدعوة القومية التي كانت تشكل القاعدة الأساسية لتلك المرحلة الثانية - في إعلاناتها العامة كما نلقاها في الدستور الهندي، أو في الدعوات للوحدة العربية والوحدة الإفريقية، كما في أشكالها الإقليمية في الدعوة «الغايليكانية» عند كوزاك، والدعوة «الزنجية» عند سنغور - سرعان ما تكشّف عن قصورها، مع أنها كانت نقطة انطلاق لا غنى عنها. من هذه المفارقة ولدت فكرة «التحرير» كموضوع زاخم جديد يلي المرحلة القومية، وهي فكرة دعا إليها أصلاً أمثال كونللي، وغارفين ومارتي، ومرياتيغي، ودوبوا، على أنه كان يعوزها التدخل المحفّز للنظرية تارة، وتارة أخرى زخم النضال الثوري المسلح، لكي تتجلى بوضوح وحسم.

فنلدقق في المرحلة الأولى، مرحلة مقاومة الاستعمار:

نشأ أدب تلك المرحلة نشأة واعية من الرغبة في تمييز «ابن البلد» الإفريقي والهندي أو الإرلندي عن السيّد البريطاني والفرنسي، والأمريكي لاحقاً. على أنه قبل أن يتم ذلك، برزت الحاجة الملحة لاستعادة الأرض التي لم يكن بالإمكان استعادتها إلا بواسطة المخيّلة، نظراً لحضور المستعمر الأجنبي. وإذا كان ثمة ما يميّز المخيلة المعادية للاستعمار فهو أولوية العامل الجغرافي فيها. فما الإمبريالية، في نهاية المطاف، غير فعل عنف جغرافي يتم بموجبه استكشاف كل بقعة من بقاع الأرض، ومسحها ثم إخضاعها. وهكذا يُفتَتَح تاريخ العبودية الاستعمارية بالنسبة لابن البلد بخسارته الحمى المحلي لصالح الأجنبي، فيتعيّن عليه بالتالي أن يبحث عن هويته الجغرافية المميّزة، أو أن

يستعيدها. يستعيدها ممَّن؟ من الأجانب، وإنما يتعيّن عليه أيضاً انتشال تلك الهوية من جدول أعمال شامل مغاير كل المغايرة، يقع مركز القرار والسيطرة على أهدافه ومساراته في المُنْقلب الآخر من الكرة الأرضية.

اسمحوا لي أن أسوق ثلاثة أمثلة تدل على مدى تعقيد وشمول عملية وضع اليد الجغرافية التي تمارسها الإمبريالية، والأهم أنها تدل على مدى جذرية وبسالة الجهود التي كانت مطلوبة من أجل استعادة السيطرة على التراب الوطني. المثال الأول تتضمنه دراسة أخيرة لألفرد كروسبي بعنوان «الإمبريالية البيئوية»: التوسع البيولوجي لأوروبا بين 900 و1900. يقول كروسبي إن الأوروبيين حيثما حلوا باشروا فوراً في تغيير السكن المحلي، وهدفهم الواعي من ذلك هو تحويل أراضٍ نائية عن أوروبا، مثل أميركا الجنوبية وأوستراليا، إلى نسخ طبق الأصل عمّا خلفوه وراءهم. في تلك العملية المتواصلة التي تم بموجبها اجتياح المستعمرات بفيض من المزروعات والحيوانات والمحاصيل وأدوات وتقنيات الفلاحة والعمارة: تحولت بموجبها المستعمرة المعنيّة إلى مكان جديد كل الجدة، ومتكامل في أمراضه والاختلال في توازنه البيئوي، وفي التخلّعات المفروضة فرضاً على أبناء البلد المغلوبين على أمرهم، المسلوبي الحق في أي خيار. وإذا البيئة المتغيرة تفتتح نظاماً سياسياً هو نفسه مختلف كلياً، بدا للشاعر أو الرائي القوميين، من منظور استرجاعي، على أنه عملية سلب لعادات وتقاليد الشعب، ونمط حياته وتنظيماته السياسية الأصلية. لقد وظّفت أساطير جمَّة في هذه التصفية الاسترجاعية للاستعمار تم بموجبها «إعادة نظر» في الأرض، ومراجعتها إذا جاز التعبير، في الحالة التي كانت عليها قبل أن يسلبها الاستعمار ويغرّبها. على أنه لا يجوز لنا أن نشكك في مدى التغييرات

الفعلية التي فرضتها الإمبريالية، وإن كنا نخطّئ الشاعر أو الكاتب القومي على رومنطيقيته المغالية.

المثال الثاني مستمد من كتاب مدهش للمفكر السياسي والمؤرخ الهندي رانيحات جها، بعنوان «قانون لتنظيم الملكية في البنغال»، يصف فيه الكيفية التي بها سُنّ «قانون التسوية الدائمة للبنغال» سنة 1826 بمبادرة من فيليب فرانسيس، الموظف في «شركة الهند الشرقية». في عملية تنقيب أرخيولوجية مضنية لتضاعيف القانون الذي قضى بتوحيد وتأبيد الريوع العقارية في ولاية البنغال، يصف لنا «جها» الخلفية الفكرية الأوروبية لذلك التشريع الحاسم الأهمية بالنسبة للهند. كان فرانسيس من اتباع المذهب الفيزيوقراطي، لكنه كان أيضاً عقلانياً من مريدي عصر التنوير، أي كانت أفكاره غربية بالكامل، على الرغم من أنها سوف تكتسب في الهند القوة الإجرائية لقانون غير قابل للنقض. هكذا نجد الإنكليز يقررون القيمَ الفعلية، النقدية والعَيْنية، لأرض الهنود، ويتولى فكرهم العقلاني، التجريدي الجامد، قطع الطريق على منظومة العادات التقليدية لمجتمع محلي معقّد، قبل أن يتولى تفكيكها.

أما مثالي الثالث والأخير فأستعيره من أبحاث حديثة هي أيضاً. في كتابه «النمو المتفاوت»، يقدّم العالم الجغرافي نيل سميث صياغة لامعة لكيف أن إنتاج الرأسمالية التاريخية لنمط معيّن من البيئة الطبيعية، والحيّز المكاني، كان أمراً جوهرياً لتامين النمو المتفاوت لمشهد طبيعي يتجاوز فيه الفقر مع الثروة، والتمدين الصناعي مع انهيار الإنتاج الزراعي. فإذا الإمبريالية هي تتويج لذلك المسار الذي يتم بموجبه السيطرة على الحيز المكاني كله، ومسحه، وتصنيفه، وتسليعه، تحت رقابة المركز الإمبريالي. والحال أن المقابل الثقافي لذلك المسار هو

مدرسة الجغرافية التجارية (في كتابات ماك كندر وشيزولم مثلاً) التي سوّغت الإمبريالية بصفتها نتاج خصوبة «طبيعية» في مقابل عقمٍ هو الآخر «طبيعي»، ونتاج توافر خطوط الملاحة، ووجود مناطق وأراض ومناخات وشعوب متمايزة تمايزات جوهرية لا تحول ولا تزول (سميث، ص 102). بهذا تحققت كونية الإمبريالية التي إن هي إلا «تمييز المدى القومي وفقاً لمعايير القسمة الإقليمية للعمل» (سميث، ص 146).

يُسمي سميث عملية الإنتاج العملية لذاك العالم «الطبيعي» طبيعةً «ثانية»، نسجاً على منوال هيغل وماركس ولوكاش. هكذا يتراءى لمخيلتنا المعادية للاستعمار، نحن أبناء الأطراف، إن حيّزنا القومي قد اغتُصب اغتصاباً، وجرى تسخيره من قبل أجانب خدمة لأغراضهم الخاصة، فبات من الضروري أن نسعى إلى «طبيعة ثالثة» نمسحها مسحاً، ونبتكرها، أو نكتشفها اكتشافاً، لن تكون الطهارة الأصلية قبل التاريخية (يقول ييتس «إرلنده الرومنطيقية ماتت واندثرت» وإنما هي «طبيعة ثالثة» تصدر كقطيعة تاريخية عن حرمانات حاضرنا. لعلنا نطلق على هذا الدافع، الذي يشدنا إلى استكشاف تلك «الطبيعة الثالثة»، اسم الدافع إلى «رسم الخرائط». ومن الأمثلة الباهرة عليه قصائد ييتس الأولى، المجموعة تحت عنوان «الوردة»، وأشعار نيرودا المتنوعة في مسح المشهد الطبيعي التشيلي، وشعر ايميه سيزير عن جزر الانتيل، وقصائد فائز أحمد عن الباكستان، ومحمود درويش عن فلسطين:

أردٌ إليّ لون الوجه والبدنِ
وضوءَ القلب والعين
وملح الخبز واللحن
وطعم الأرض والوطن(*)

(*) محمود درويش، عاشق من فلسطين.

رافقت هذه النزعة الإقليمية الجديدة مجموعة كاملة من التوكيدات الإضافية، والاستعادات والتماهيات، تنغرس جميعها في تلك التربة المعبّر عنها شعراً. البحث عن الأصالة، عن أصل قومي أكثر ملاءمة من ذلك الذي يقترحه التأريخ الاستعماري، عن كعبة جديدة من الأبطال والأساطير والديانات، هذه أيضاً يسمح بها التراب الوطني. ويصاحب هذه الإرهاصات القوموية بالهوية المتحررة من الإمبريالية دوماً وأبداً إحياء للغة القومية، كأنما بوحي سحري، أو بفعل خيميائي. وحالة ييتس بالغة الإثارة في هذا المضمار. فهو يشاطر الكتّاب الكاريبيين والأفارقة ورطة المشاركة في لغة واحدة مع السيد الكولونيالي، ثم إنه ينتمي، طبعاً، إلى الطائفة البروتستانتية المتحكمة، التي أقل ما يقال في ولائها لإرلنده أنه ملتبس. من هنا يوجد تقادم منطقي، إلى حد بعيد، من فترة ييتس الأولى المطبوعة بالإحيائية الغليكيانية بمشاغلها ومواضيعها السلتية، إلى أسطورياتها اللاحقة، المتساوقة إلى هذا الحد أو ذاك، كما نلقاها في قصائد برنامجية مثل قصيدة Ego Dominus Tuns أو في دراسته المعنوية «رؤيا». وكان لابد للتشابك الذي أدرك ييتس وجوده بين قوميته الإرلندية وبين التراث الثقافي الإنكليزي، هذا التشابك الذي يقهره ويشكل مصدر قوّته ككاتب في آن معاً، من أن تتولد عنه حال من التوتر العالي، ونرجّح أن ضغط هذا التوتر السياسي والعلماني المُلحّ هو الذي أدى ييتس إلى السعي لحله على نطاق يتعدى النطاق السياسي. من هنا أن الروايات التاريخية الشاذة، وبالغة الأسلبة، التي أنتجها في «رؤيا»، والأشعار شبه الدينية اللاحقة ما هي إلا إعلاءات لذاك التوتر إلى مستوى فوق طبيعي.

في عمل أحسبه سوف يخلد على أنه التفسير الأكثر إثارة وتألقاً لتصوّر ييتس عن الثورة، «إحياءات سلتية»، يقترح شيموس دين أن إرلنده

المتخيلة في أعمال ييتس الأولى «كانت مطواعة لمخيلته.. بينما انتهى إلى اكتشاف إرلنده أخرى عاصية على تلك المخيلة». فحيثما حاول ييتس مصالحة أفكاره الباطنية مع إرلنده الفعلية - كما في قصيدة «تماثيل» - كانت الحصيلة نصاً مرهقاً غاية الإرهاق، كما يلاحظ دين عن حق. فلما كانت إرلندة ييتس بلداً ثائراً، أمكن الشاعر استخدام تخلّف بلاده كمصدر لإعادتها المقلقة والبتّارة إلى المُثُل الروحانية التي خسرتها لصالح أوروبا الحديثة الراقية. ثم إن ييتس رأى في وقائع درامية مثل انتفاضة عيد الفصح 1916 انكسار دورة الرجعية اللا محدودة، ولعلها دورة عبثية في نهاية المطاف، كما تعبر عنها المشقّات اللامتناهية التي يتجشمّها كوشولاين(*). لذا يبلور دين نظرية تقول إن ولادة الهوية الإرلندية القومية يتزامن عند ييتس مع انكسار تلك الدورة، علماً أنها (الولادة) تستظهر وتعزّز الموقف الاستعماري البريطاني الذي يقول بوجود طبع قومي إرلندي متمايز. من هنا لم يكن ارتداد ييتس إلى الصوفية، والتجاؤه إلى الفاشية، في ملاحظة دين الثاقبة، غير تنفير للورطة الاستعمارية إياها التي نلقاها في تمثلات ف. س. نايبول عن الهند مثلاً: أي تمثلات لورطة وقعت فيها ثقافةٌ مدينةٌ «للبلد الأم» بوجودها ذاته وبما اكتسبته من الحس «بالهوية الإنكليزية». ولكن إذا نعود إلى المستعمرة، سوف نلقى «أن مثل هذا البحث عن المَيْسم القومي يمسي بحثاً استعمارياً نظراً لتباين تاريخ كلا الجزيرتين. ولقد كان شعر ييتس أعظم تأوّج لذلك البحث». ويخلص دين إلى القول أن الصوفية والغموض المتعمّدين عند ييتس، بعيداً عن أن يكونا تمثّلاً لقومية مفوّتة، إنما يجسدان طاقة ثورية تتجلّى في إصرار الشاعر على أن «إرلنده

(*) كوشولاين بطل سلسلة من الأساطير الغايليكانية يقتل ابنه ويموت وهو يحارب البحر.

يجب أن تحافظ على ثقافتها بيقظة وعيها على المسائل الميتافيزيقية». ففي عالم عطّلت فيه أهوال الرأسمالية، كلّ فكر وكلَّ تأمّل، وحده الشاعر الذي يستطيع استثارة الحس بالخلود والموت، ورفعهما إلى مصاف الوعي هو الثأر الحقيقي، أي أنه هو الشخصية التي يحفزها الاذلال الاستعماري إلى «وعي سلبي» تجاه مجتمعه وتجاه الحداثة «المتمدّنة».

إن هذه الصياغة لمأزق ييتس - بوساطة مصطلحات مستعارة من منهج آدورنو - تبدو للناقد المعاصر قوية وجذابة معاً. ولكن ألا يحق لنا أن نعتبرها مقصرّة بعض الشيء في تلمّسها الأعذار لسياسات ييتس الرجعية المرفوضة والمستهجنة - أعني فاشتيه السافرة، واستيهاماته عن البيوت القديمة والأسر العريقة، وشطحاته الباطنية المشوشة - بالسعي إلى ترجمة تلك السياسات إلى لحظة من لحظات «الجدلية السلبية»، التي يتحدث عنها أدورنو، فتظهر ييتس بمظهر أرقى بطولة مما قد توحي به قراءة سياسية أكثر مباشرة؟ في محاولة لإضافة تعديل طفيف على ملاحظة دين، أقول: أليس من الأجدى أن نرى في ييتس نموذجاً مجسّماً جداً لظاهرة «البلدية» NATIVISM (كما في النزعة «الزنجية» مثلاً) التي انتعشت في سائر المستعمرات كرد فعل على التحدي الكولونيالي؟

صحيح أن العلاقات بين إنكلترا وإرلندة أوثق منها بين إنكلترا والهند، أو بين فرنسا والسنغال. على أن العلاقة الإمبراطورية قائمة وفاعلة في هذه الحالات جميعها. قد يمتلك المستعمر «حساً» بريطانياً، أو فرنسياً، وقد يتكلّم اللغة السائدة ويكتب فيها وهو يحاول في الوقت ذاته استعادة أصله البلدي، وقد يتصرف بطرائق تتناقض تناقضاً مباشراً مع المصالح الإجمالية لشعبه، لكن القسمة تبقى قائمة. يبدو لي

أن تلك الحالة تسود كل علاقة استعمارية، لأن المبدأ الأول للإمبريالية يقضي بوجود تمييز حاسم، ومطلق، وتراتبي، بين حاكم ومحكوم. ومن أسف أن النزعة البلدية تعزّز من ذلك التمايز برد الاعتبار للشريك الأضعف والمستتبع. ولقد أدت في الغالب إلى توكيدات قد تكون اضطرارية، لكنها أيضاً ديماغوغية، عن ماضٍ بلديٍّ وتاريخٍ بلديٍّ ووقائع بلدية لا تبدو عديمة الارتباط بالمستعمر وحده، بل تبدو أيضاً عديمة الارتباط بالزمن التاريخي العالمي ذاته. تلقى تلك الارتدادات إلى خلف في مشاريع من مثل «الزنجية» عند سنغور، أو في استكشافات سوينكا للماضي الإفريقي، أو في الحركة «الراستيفارية» وفي الحلول التي يتوصل إليه غرايفي، أو في إعادة اكتشاف ماهيات إسلامية صافية سابقة على الحقبة الاستعمارية على امتداد العالم الإسلامي.

حتى لو طرحنا جانباً ما تكّنه النزعة البلدية من مشاعر التحامل كما في «الشذوذ الغربي» الذي يتحدث عنه جلال علي أحمد (*) مثلاً، فثمة سببان اثنان لرفض المشروع البلدي، أو إعادة النظر فيه. يقول دين إنه مشروع مشوّش، مع أنه أيضاً مشروع بطولي ثوري في نفيه السياسة والتاريخ. ويبدو لي أن هذا وقوع سهل في الموقف البلدي إياه، فكأنما البلديّةُ هي البديل الوحيد الممكن الذي تملكه قومية مناضلة معادية للاستعمار. والأحرى أن السبب الرئيس لرفض النزعة البلدية هو أنه قد تراكم لدينا ما يكفي من القرائن عن الخراب الذي أحدثته في مناطق أخرى، بحيث لن نجد أنفسنا مضطرين للتعاطي معها اليوم بكبير تسامح. إن القبول بالنزعة البلدية يعني استسهال القبول بتبعات

(*) مفكر إيراني توفي سنة 1969، كان له تأثير لا يقل فاعلية عن تأثير علي شرعتي على الحركة الإسلامية الإيرانية. و«الشذوذ الغربي» هو عنوان مؤلفه الرئيس، الذي يشخص فيه مرض إيران الأساسي في سعيها المذلّ لتقليد الغرب في كل ما تفكّر به أو تفعله.

الاستعمار، ويعني أيضاً ارتضاء الانقسامات العربية والدينية والسياسية الحادة التي فرضتها الإمبريالية ذاتها على بلدان مثل إرلنده، والهند، ولبنان، وفلسطين. والحق أن مغادرة العالم التاريخي بحثاً عن ميثافيزيقيا الماهيات، مثل الزنجية، والإرلندية، والإسلام، والكاثوليكية، يعني باختصار أن نغادر التاريخ ذاته؟ مثيراً ما يؤدي هذا الهجران في بلدان الاستقلال الوطني إلى نزعة ألفيّة مهدوِّية حيثما تكون للحركة المعنية قاعدة شعبية، وهو يؤدي إلى التقهقر إلى خبل شخصي مهمّش، أو إلى القبول غير الرشيد بأنماط وأساطير وأحقاد وتقاليد هي من صنع الإمبريالية ذاتها. ولا حاجة للتذكير بأن مثل هذه البرامج لم تكن هي التي ألهمت خيال كبريات حركات التحرر المناهضة للإمبريالية بوصفها أهدافها لنضالها.

أما السبب الآخر الراهن للتسامح مع النزعة البلدية، وفي حالة ييتس مع نزعته الكولونيالية الأرلندية المميزة، مع ما يخالطها من تشكك علماني، هو الادعاء بأن البلدية هي البديل الوحيد المتوافر. أعود هنا إلى ما قلته في مطلع حديثي من أن المرحلة الأولى، من مقاومة الإمبريالية أطلقت مجموعة متنوعة من الحركات القومية، والاستقلالية، ما لبثت أن تتوجت في عملية تصفية واسعة النطاق لكبريات الإمبراطوريات الكلاسيكية، وفي ولادة دول جديدة في أرجاء العالم الأربعة. أما المرحلة الثانية، فمستمرة لا تزال تعقيداتها واضطراباتها تستعصي على الحل في حالات عديدة. في هذه المرحلة، واصلت الإمبريالية طريقها تجرجر الخطى متلبسة أشكالاً مختلفة في عدد من الحالات. على أن علاقة السيطرة ظلت قائمة. فمع أن ييتس شهد ولادة دولة إرلندة الحرة في آخر ايامه، إلا أنه لم يحقق العبور الكامل إلى المرحلة الجديدة، ودليلي على ذلك تمسكه بمشاعر العداء للبريطانيين. ونعلم من تجارب العديد من

المستعمرات - كالجزائر وفيتنام، وكوبا، وفلسطين، وجنوب أفريقيا، وغيرها - أن النضال من أجل الانعتاق مستمر. وأريد أن أقترح هنا أن «التحرير»، وليس الاستقلال الوطني، هو ذاك البديل الجديد، التحرير الذي يستتبع حكماً، وفي طبيعته ذاتها، تحويلاً للوعي الاجتماعي فيما يتعدى الوعي الوطني (أو القومي) حسب تعبير فانون.

من منظار هذا التحرير، يبدو انزلاق ييتس إلى التشوُّش والصوفية ورفضه السياسة وتبنّيه المتعالي، وإن يكن جذاباً أحياناً، للفاشية (وإن لم نقل فاشية فسوف نقول استبدادية من النمط الأميركي الجنوبي) يبدو هذا الانزلاق سلوكاً لا مسوّغ له، ولا يجوز التسرع في تأويله ديالكتيكياً، كأنما بفعل خيميائي، إلى نسق طوباوي سلبي. فيما بعد سوف أحاجج أنه في مكنتنا أن نشخّص الموقع الدقيق لمواقف ييتس المستهجنة هذه، وأن ننتقدها دون أن نضطر إلى رمي الطفل مع مياه الغسيل المتسخة، ودون أن يبدّل ذلك من رأينا في انتساب ييتس إلى صف شعراء مقاومة الاستعمار. أما الآن، فأودّ الدفاع عن وجهة نظر تقول إن الطريق إلى تجاوز النزعة البلدية يستكشفه ايميه سيزير في أوج قصيدته «دفتر العودة إلى الوطن»، عندما يدرك الشاعر أنه بعد إعادة اختبار ماضيه، وإعادة تلبّس أهواء وأهوال وصروف تاريخية بما هو رجل أسود، بعد أن يمتلكه الحقد وبعد أن يفرغ قلبه من الحقد، بعد أن يقول:

إنني أقبل، أقبل، كُليّاً وبلا تحفّظ
عِرْقي الذي لن يطهرّني منه أي وضوء
بطحين الزوفا والزنبق
عِرْقي المجدور الوجه،
عِرْقي، العنب الناضج تحت الأقدام السكَّرى.

.. بعد هذا كله، تدبّ في أوصاله فجأة العزيمة والحياة «مثل ثور»، فيدرك أنه

ليس صحيحاً أن الإنسان قد أتم رسالته في هذه الأرض:
وإنه لم يبق لنا ما نفعله في هذا العالم
نحن المتطفلين عليه
أكثر من أن نقتفي آثار أقدامه
الحق الحق أن عمل الإنسان قد بدأ للتو
ويبقى عليه أن يتغلّب على كل التحريمات
المتجمدة في زوايا حماسه،
فما من عرق يحتكر الجمال والذكاء والقوة.
ثمة مكان للجميع في موعد النصر وإننا نعلم الآن أن الشمس
تدور حول الأرض وتضيء البُقعة التي تعيّنها لها إرادتنا وحدها،
وأن النيزك لا يهوي إلا تنفيذاً لأمرنا الذي لا يُرَدّ

الأجزاء المثيرة في هذا النص هي عبارات مثل «التغلب على كل التحريمات المتجمدة في زوايا حماسه»، و«الشمس.. تضيء البقعة التي تعيّنها لها إرادتنا وحدها». أي أنك لست تستلم الجمود وتحريمات القيود التي يفرضها الناس على أنفسهم بسبب العرق والظروف البيئية، بل تقتحمها اقتحاماً نحو شعور حي ورحب بـ «موعد النصر»، يشارك فيه أكثر من مجرد وطنك الأرلندي، أو المارتينيكي أو الباكستاني، الخ.

بعيداً عني أن استخدم سيزير ضد ييتس (أو ييتس كما يراه دين) فكل مرادي ربط جبلّة أساسية في شعر ييتس بشعر النضال ضد الاستعمار من جهة، وبالبديل التاريخي لمأزق النزعة البلدية من جهة

ثانية. لأن ييتس هو من وجوه عديدة شبيه بسائر شعراء مقاومة الاستعمار في إصراره على سرد رواية جديدة لسيرة شعبه، وفي سورة غضبه ضد مخططات التقسيم (وحماسه لنقيضها المحسوس، متطلبات الكلية) وفي تهليله للعنف وتمجيده له، ولدوره في استيلاد نظام جديد، وأخيراً ليس آخراً في مشّجِه الولاء مع الخيانة في النسيج القومي. أن صلة ييتس ببارنيل وأوليري وبـ «مسرح الدير» ABBEY THEATRE وانتفاضة عيد الفصح (*) قد شحنت شعره بما يسميه ر. ب. بلاكمور، نقلاً عن يونغ، «الالتباس الرهيب للتجربة المباشرة». وإذ تطالع الآن أعمال ييتس في العشرينات، لا تستطيع إلا أن تلاحظ أوجه الشبه المذهلة بينها وبين الالتزام والالتباسات في شعر محمود درويش الفلسطيني بعده بنصف قرن، في تعبيرات العنف والتلاحق الغامر للأحداث التاريخية وفجائيتها، في دور السياسة والشعر في مقابل العنف والأسلحة (انظر قصيدة ييتس «ورود وقواميس») وفي البحث عن فسحة الراحة بعد اجتياز الحدود الأخيرة والسماء الأخيرة. منذ ستين سنة كتب ييتس: «توارت الأسطورات المقدسة من على التلال /لم يبق لي غير الشمس المريرة».

عند قراءة قصائد مثل «ألف وتسع مائة وتسع عشرة»، أو «عيد

(*) بارنيل وأولبري من قادة الحركة القومية الأرلندية، عاش الثاني منفياً في باريس خلال أكثر من خمس عشرة سنة، وكان له تأثير كبير على ييتس في شبابه أسس ييتس «مسرح الدير». سنة 1903، بدعم مالي من الليدي غريغوري، أرملة مالك أرض إنكليزي - إرلندي، وأداره عند افتتاحه سنة 1904، وحتى سنة 1910. انتفاضة عيد الفصح 1916 هي الانتفاضة الإرلندية المسلحة في دبلن، التي سحقتها القوات البريطانية، وأعدمت أربعاً من قادتها، الشاعر والتربوي طوماس ماكدوناغ، والشاعر والناقد باتريك بيرس، والقائد العمالي جيمس كونولي، الذي أسس وقاد «جيش المواطنين الإرلندي» وجون ماكبرايد، زوج مود غون، امرأة التي حمل لها ييتس حباً بائساً طوال حياته.

الفصح» أو «الثاني من أيلول 1913»، يساورك شعور بخيبات الحياة تقضي بها «الفلاحة المضنية»، وعنف الطرقات والأحصنة، و«بنات أوى يتقاتلن في الجحر»، ولكن يساورك، أيضاً، وبخاصة ذلك الشعور بجمال مريع جديد يغيّر المشهد السياسي والأخلاقي القديم تغييراً كاملاً. كان ييتس يناضل، شأنه شأن سائر شعراء مقاومة الاستعمار، من أجل رسم ملامح «جماعة متخيّلة»، أو مثالية يلحم بين عناصرها لا شعورها بالهوية الذاتية وحسب، بل وأيضاً تعرّفها الدقيق على هوية عدوها. «الجماعة المتخيلة» - العبارة الراقية التي نحتها بنيدكت اندرسن لتسمية النزعة القومية الوليدة - مناسبة جداً هنا، وإني أستخدمها بشرط عدم الاضطرار إلى قبول تعقيبات أندرسن الأحادية الوجهة، والمغلوطة، بين قومية رسمية وقومية غير رسمية. إن الخطابات الثقافية لمقاومة الاستعمار بمثابة مدارات لعدد كبير من اللغات والتواريخ والمنابر. وكما بيَّنتْ باربار هارلو في «الأدب المقاوم»، فهذه تضمّ سيَراً ذاتية روحانية، وقصائد احتجاج، ومذكرات عن السجن، ومسرحيات تعليمية عن الخلاص الآتي، لكن يسودها جميعها شعور بعدم الاستقرار الزماني، ذلك الزمان الذي يتعين على الشعب وقادته ابتكاره وإعادة إنتاجه. إن التقلبات في وصف ييتس لدوراته الكبرى يوحي بعدم الاستقرار ذاته مثلما يوحي به الانتقال السهل في شعره من اللغة المحكية إلى اللغة الفصحى، ومن الخرافة الشعبية إلى الكتابة الكلاسيكية. إن صخب ما يسميه ت. س. إليوت «مكر تاريخ»، والزمن و«مساربه المراوغة» - أي المنعطفات الغلط، والتداخلات، والتكرارات بلا معنى، واللحظة المجيدة الخاطفة - كلها تضفي على شعر ييتس، كما تضفي على شعر سائر شعراء مقاومة الاستعمار، الإيقاع العسكري، والنَّفَسَ البطولي، والإصرار المُلّح «للُغز الجامع على الأرض البهيمية».

2

في الجزء الأول من مذكراته يتحدث نيرودا عن مؤتمر للكتّاب عقد في مدريد، سنة 1937، دفاعاً عن الجمهورية الإسبانية فيقول: «انهمرت علينا الردود الثمينة من كل حدب وصوب. منها رد من ييتس، شاعر إرلنده القومي، ورد آخر من سلمى لاغرلوف، الكاتبة السويدية المرموقة. وكان كلاهما قد تقدم به السن بحيث يتعذر عليه السفر شخصياً إلى مدينة محاصرة كمدريد، معرّضة للقصف الدائم، إلا أنهما هبّا للدفاع عن الجمهورية الإسبانية». (مذكرات بابلونيرودا، ص 130). يأتي هذا المقطع مفاجئاً لمن تأثّر مثلي برواية كونرو كروز اوبراين عن سياسات ييتس، وهي دراسة تبدو لي ادعاءاتها الآن ناقصة على نحو بائس، إذا ما قورنت بالمعلومات والتحليلات التي تتقدم بها إليزابث كوللنفورد في كتابها «ييتس وأرلنده والفاشية» (حيث تستشهد هي أيضاً بمعلومة نيرودا). فمثلما لم يجد نيرودا أية غضاضة في أن يرى إلى نفسه شاعراً يناهض الاستعمار الداخلي في التشيلي، ويناهض الإمبريالية الخارجية على امتداد أميركا اللاتينية، كذلك ينبغي أن يُرى إلى ييتس، في اعتقادي، على أنه شاعر أرلندي تتجاوز دلالات ومرامي شعره النطاق المحلي المحض. يعتبره نيرودا شاعراً قومياً يمثل الأمّة الأرلندية في حربها على الطغيان، ويروي أن ييتس قد رد رداً إيجابياً على تلك الدعوة التي لا لبس في عدائها للفاشية، على الرغم من كثرة ما قيل عن تعاطف ييتس مع الفاشية الأوروبية.

«الشعب» قصيدة شهيرة لبابلو نيرودا، وتستحق شهرتها، صدرت في مجموعة شعرية له سنة 1952 بعنوان «سلطات مطلقة»، وتشبه شبهاً مذهلاً قصيدة «الصياد» لييتس. فكلا البطلين من أبناء الشعب المغمورين يعبِّر في قوته ووحدته تعبيراً صامتاً عن الشعب، وتلك هي تحديداً الصفة التي تُلهم الشاعر في عمله في عُرف شاعرينا:

ييتس:

منذ زمن طويل
أستحضرُ عيونَ ذلك الرجل البسيط الحكيم
وأقضي اليوم بطوله أواجه
ما تمنيت أن يكون مصيري:
أن أكتب لأبناء قومي، وللواقع.

نيرودا:

عرفتُ ذاك الرجل
وكلما كانت تسنح لي الفرصة
عندما كان لا يزال في رأسي عينان لترى
وفي حنجرتي بقية من صوت
كنت أسعى إليه وسط القبور وأقول له
وأنا أشد على ذراعه التي لم تكن ترمّدت بعد:
«كل شيء إلى زوال وأنت الحي الباقي.
يا مُضرِم نيران الحياة.
ويا مبدع ما هو لك..»
فلا يرتبكنّ أحد
إذا رآني وحيداً وما أنا بوحيد،
فثمة من ينصت إليَّ دون أن يدري

لكن الذين أغنّيهم، أولئك الذين يعرفون،
سوف يظلون يتوالدون ويفيض نسلهم في الأرض.

تنشأ دعوة الشعر عن تعاقد بين شعب وشاعر، ومن هنا قوة تلك الاستدعاءات لإنتاج قصيدة فعلية كالتي تطلقها شخصيات شعبية صامتة يحتاجها كلا الشاعرين. على أن المسلسل ليس ينقطع هنا، طالما أن نيرودا يواصل القول في قصيدة «واجب الشاعر»: «في صورتي تهدر الحرية والبحر/ رداً على القلب الشغوف»، فيما يتحدث ييتس في «البرج» عن إطلاق العنان لمخيلته «لتنادي الصور والذكريات/ من بين الخرائب والأشجار القديمة». ولكن لما كانت مقتضيات التحريض والتفخيم هذه صادرة عن أناس يكابدون القهر، لن نخطئ إذا ما نحن أقمنا الصلة بينهما وبين قضية التحرير الجديدة، ولعلها جوانية أيضاً، التي يرويها فانون بطريقة لا تنسى في «معذبو الأرض». ففيما الانقسامات والانشقاقات التي ينتجها النظام الكولونيالي تؤبّد أسر السكان في ذهول مستكين، تنفرج «مخارج جديدة.. تحدّد لعنف الشعوب المستعمرة أهدافه». ويحدد فانون تلك الأهداف على أنها إعلانات حقوق الإنسان والمطالبات الصاخبة بحرية القول والمطالب النقابية، ثم، إذ تحتدم المجابهة العنيفة، ينبلج تاريخ جديد كل الجدة كأنما من المجاري الجوانية، إذ تنتقل إلى الريف قبضة من المناضلين الثوريين طالعة من صفوف فقراء المدن، والمنبوذين، والمجرمين، والصعاليك، تبني بهدوء خلايا المناضلين المسلحين، الذين لن يلبثوا أن يعودوا إلى المدينة في الأطوار النهائية من الانتفاضة المسلحة.

إن الزخم المدهش لكتابات فانون يكمن في أنه رواية جوانية مضادة للقوة البرانية للنظام الكولونيالي السائر إلى هزيمته المحتومة، في غائية السرد الفانوني. وأعتقد أن الفارق بين فانون وييتس كامن في

أن رواية الأول النظرية - ولعلها ميتافيزيقة أيضاً - عن تصفية الاستعمار، هي رواية موقّعة بنبرات التحرير ومقاماته. فخطاب فانون هو خطاب عن ذاك الانتصار المرتَقب - التحرير - الذي يميز المرحلة الثانية من تصفية الاستعمار. في حين أن ييتس، في المقابل، شاعر تُعلي أشعاره الأولى صوت القومية، وتقف في نهاية المطاف عند عتبة لن يستطيع تجاوزها. ومع ذلك فليس من الخطأ في شيء أن نفسّر ييتس على أنه يرسم في شعره مساراً يشاركه في رسمه سائر الشعراء المناهضين للاستعمار، أمثال نيرودا ودرويش، وهو مسار لم يستطع ييتس إكماله، على الرغم من أن الآخرين قطعوا أشواطاً أطول من التي قطعها. على أن هذا لن يحرمه من فضل الإرهاص بالثورة التحريرية، وبالطوبى في شعره، فيما هو قد نَقَضَها، بل ألغاها، في سياسته الرجعية في آخر أيامه.

جدير بالاهتمام أن الاستشهادات بييتس، بما هو شاعر يحذّر من المغالاة القومية، قد تكاثرت في السنوات الأخيرة. فمثلاً، يستشهد به غاري سيك، ولكن دون ذكر المصدر، في كتاب «جميعاً ساقطون»، الذي يتناول معالجة إدارة كارتر لأزمة الرهائن الأميركيين في إيران 1979 - 1881. ثم إني أتذكر بوضوح أن جيمس ماركهام، مراسل النيويورك تايمز في بيروت، خلال العامين 1975 - 1976، يستشهد بالمقاطع إياها من قصيدة «المجيء الثاني» في مقالة كتبها عن بداية الحرب الأهلية اللبنانية سنة 1977. «الأشياء تتفكك. والمركز لا يصمد». هذه عبارة. والعبارة الثانية: «الخيّرون يفتقدون إلى أي يقين، بينما الأسوأ/ ممتلون بتوتر محموم». يكتب سيك وماركهام بصفتهما أميركيين خائفين من الموجة الثورية التي تجتاح العالم الثالث، الذي كان إلى حين في قبضة الجبروت الغربي. من هنا إن استخدامهما لييتس يكتسب صفة التهديد:

حافظوا على النظام، وإلا فأنتم مهددون بجنون لن تستطيعوا عليه سيطرة. أما كيف يفترض بالمستعمرين أن يحافظوا على النظام والتمدن في حالِ استعمارية متفجرة - خاصة وأن النظام الاستعماري لا يفيد إلا المضطهدِين منذ زمن بعيد، وبات فاقداً لكل مصداقيته في نظر ضحاياه - فهذا أمر لا ينبئنا به سيك أو ماركهام. فكلاهما يفترض أن ييتس إنما يقف إلى «جانبنا» في مطلق الأحوال، ضد الثورة. لم يخطر في بال هذا، أو ذاك، إرجاع الاضطراب إلى مصدره في التدخل الاستعماري أصلاً، وهذا ما فعله تحديداً شينوا اشيبي في العام 1985 في روايته العظيمة «الأشياء تتفكك».

أعتقد أن ييتس يبلغ ذروة القوة في شعره تحديداً، إذ يتخيل لحظة التفكك تلك ويعبّر عنها. فأعماله العظيمة المعادية للاستعمار هي تلك التي تتصوّر ولادة العنف، أو الولادة العنيفة للتغيير، كما في «ليدا والأوز»، في لحظات يلتمع فيها وهج التزامن الذي يبهر ناظرَي الشاعر المستعمَر - اغتصاب الفتاة وبجانبه السؤال: «هل تلبّست علْمَه مع قوّته / قبل أن يعفو عنها المنقارُ اللامبالي؟». فييتس يحدّد موقعه حيث يتقاطع عنف التغيير المحتوم، مع تَبِعات ذاك العنف، وما تستدعيه من ترشيد قد يكون ضرورياً، إلا أنه ليس بكافٍ. بدقة أكبر، أن الموضوع الأهم في شعر ييتس، من منظار مقاومة الاستعمار، والذي يتأوج في قصيدة «البرج»، هو كيفية مصالحة العنف الذي لا مفر منه في النزاع الكولونيالي مع السياسات اليومية للنضال القومي الجاري، وأيضاً مع وزن كل طرف من أطراف الصراع المختلفة، ومع خطاب العقل والإقناع والتنظيم، وأخيراً مع مقتضيات الشعر. إن إدراك ييتس النبوئي أنه توجد نقطة لا يعود العنف فيها كافياً، فيتعيّن إذ ذاك أن تتدخل الاستراتيجيات السياسية والرشد، هو - على حد علمي - الإعلان الهام

الأول من نوعه في إطار مقاومة الاستعمار عن الحاجة إلى موازنة العنف بعملية سياسية وتنظيمية متطلّبة. وإن تأكيد فانون، بعد نحو من نصف قرن، على أن التحرير لا يتحقق بمجرد الاستيلاء على الحكم (مع أنه يقول «حتى أعقل أناس سوف يغلي دمهم بنوع من العنف») برهان على أهمية نفاد بصيرة ييتس. أما أن لا يكون ييتس أو فانون قد قدّم لنا وصفة جاهزة لتحقيق الانتقال من العنف الخالص إلى فترة ما بعد تصفية الاستعمار، عندما يحقق النظام السياسي الجديد هيمنته الأخلاقية، فما هو إلا بعض من الصعوبات التي تكابدها الآن في أرلندة، وآسيا، وإفريقيا، والبحر الكاريبي، وأميركا اللاتينية، والشرق الأوسط.

كيف يتحقق زواج العلم مع القوة والمعرفة مع العنف، تلك موضوعات تناولها غرامشي في أعماله، وبلورها في نطاق مختلف عن الذي نحن في صدده. أما في الإطار الكولونيالي الأرلندي، فلم يكن لييتس غير أن يطرح السؤال ويعيد طرحه باستفزاز، مستخدماً شعره كتقنية شغب، على حد تعبير بلاكمور. بل أن ييتس يمضي إلى أبعد من مجرد طرح الأسئلة في قصائده الكبيرة ذات الدعوة والرؤيا، مثل «بين تلامذة المدارس»، و«البرج»، و«صلاة لابنتي»، و«تحت بين بولبن»، و«هجرة سيرك الحيوانات». تتميز تلك القصائد بما تحتويه من علم أنساب واستعادات. على أن المعنى الذي تكتسبه في الإطار الكولونيالي هو أنها تقلب، رأساً على عقب، التبسيطات، والاختزالات. والتنميط التشهيري - حسب كتاب جوزف ليرسن البالغ «مجرد إرلنديين وفيور - غائيل» - التي تعرضت لها رواية الوقائع الإرلندية على يد الكتّاب الإنكليز خلال ثمانية قرون. إن شعر ييتس يطرح جانباً عناوين تجريحية من مثل «أَكَلَة البطاطس» و«سكان المستنقعات»، أو «قاطنو الأكواخ الرثة»، ليحقق لقاء شعبه بتاريخه، يزيد من ضرورة ذلك أن الشاعر، أكان أباً أم «رجلاً

باسماً في الستين من عمره يعمل في الحقل العام»(*) أم كان ابناً أو زوجاً، يفترض أن تكثيف ورواية تجربته الشخصية يتماهيان وتكثيف ورواية تجربة شعبه. إن اتساع رقعة الإشارات في الأبيات الختامية لقصيدته «بين أطفال المدارس» توحي بأن ييتس كان يذكّر جمهوره بأن التاريخ والأمة كل لا ينفصل، مثلما لا ينفصل الراقص عن الرقص.

إن قوة ما ينجزه ييتس في استعادة تاريخ مكبوت، وإعادته للأمّة، يبلغ ذروته الدرامية إذا ما استذكرنا ما يقوله فانون في هذا الصدد:

«ليس يكتفي الاستعمار بإلقاء القبض على الشعب، وإفراغ أذهان أبناء البلد من كل شكل ومحتوى. وفقاً لمنطقه الشاذ إياه، تجده ينكّب على تاريخ ذاك الشعب، ويُمعِن فيه تشويهاً وتشطيباً، إلى أن يدمّره تدميراً».

يحذو ييتس حذو الجهود التي بذلها أمثال مانغان، وفورغيسون، وديديين، في حقل القومية الثقافية، ولكن على نحو أكثر استفزازاً. فإنه يرقى من مستوى التجربة الشخصية إلى مصاف النمط الأصلي القومي، دون أن يفقد إلحاح الأول أو منزلة الثاني. ثم أن اختياره الموفّق للخرافات والشخصيات السلالية يخاطب وجهاً آخر من وجوه الاستعمار كما يصفه فانون - قدرته على فصل الفرد عن حيواته الغريزية، فيبتر، بالتالي، أواصل النسب التي تصوغ الهوية القومية.

«يسعى الاستعمار على مستوى اللاوعي إلى أن يراه أبناء البلد لا على أنه الأمّ الحنون المحبّة، التي تحمي طفلها من بيئة معادية، وإنما على أنه الأم التي تردع وليدها الشاذ على الدوام عن رغبته في الانتحار، وعن إطلاق غرائزه الشريرة من عقالها. أن الأم الاستعمارية تحمي

(*) الإشارة هنا إلى أن ييتس كان عضواً في مجلس الشيوخ في إرلندة المستقلة.

طفلها من ذاته، من أناه، من تركيبه الجسدي، من بيولوجيته، ومن شقائه، وهذه كلها تتشكل منها ماهيته ذاتها.

في حال كهذه، لا تعود ادعاءات المثقف (والشاعر) المحلي مجرد ترف، بل تمسي ضرورة لازمة لأي برنامج متماسك. والمثقف المحلي الذي يحمل السلاح دفاعاً عن شرعية أمته، والمستعد لأن يتعرّى من أجل أن يدرس تاريخ جسده، مضطر لأن يُشرّح قلب شعبه».

فلا عجب أن ينصح ييتس شعراء إرلنده بأن:

إزكُدَروا صُنفاً من الناس ينشأ الآن
جميعهم هلاميُ الشّكل من الرأس حتى أخمص القدمين
قلوبهم وعقولهم الميّتة الذاكرة
نتاجُ مُسافحة وضِيْعَة في أسرّة الانحطاط.

انتهى ييتس من هذه العملية لا إلى خلق أفراد، بل نماذج «عاجزة عن التغلّب كلياً عن التجريدات التي منها ولدَتْ»، كما يقول بلاكمور أيضاً، لكن هذا صحيح إلى الحد الذي جرى فيه تجاهل برنامج مقاومة الاستعمار وجذوره في تاريخ إخضاع إرلنده، وهذا ما اضطر بلاكمور إلى أن يتجاهله، بدوره، في تفسيره للشعر بطريقة متمكنة إلى درجة كبيرة، وإن تَكُنْ لا تاريخيَّة. عندما يُحسَبُ الحساب للوقائع الاستعمارية، نحصل على «البصيرة والتجربة»، لا على «الصور المجازية الخُلّبية مخضوضة بالممارسة». على أني أعترف أن نظام ييتس الكامل من الدورات والحركات الحلزونية والدوّامات(*) لا يكتسب من أهمية إلا بمقدار ما يرمز إلى محاولاتها المفهومة للقبض على واقع ناءٍ كامل التنظيم، كملجأ من الاضطراب الاستعماري المتراءي أمام ناظريه.

(*) في «رؤية»، يرى ييتس إلى التاريخ على أنه سلسلة متعاقبة من الدوّامات المتعاكسة، منها يتولد التغيير.

وعنـدما يُطالـب في قـصائده البيزنطيـة أن ينخـرط في حيلـة الخلـود الماكرة، تتجلى بوضوح أكبر حاجته إلى الراحة من تقادم السنين، ومما سوف يسميه لاحقاً «نضال الذبابة الواقعة في قصف العسل». فمن دون ذلك يصعب قراءة معظم أشعار ييتس دون أن نتحسس كيف سخّر غضب سويفت الكاسح، وعبقريته، من أجل رفع أعباء القهر الاستعماري التي ترزح تحت إرلنده. حقاً أن ييتس قصّر عن تصوّر التحرّر السياسي الكامل، الذي كان بإمكانه أن يطمح إليه، على أن الذي يتركه لنا - مع ذلك - إنجاز عظيم من إنجازات الثقافة المُقاومة للاستعمار.

المصادر والمراجع

1- إدوارد سعيد: «الإسلام والغرب»، ترجمة: سميرة خوري، مجلة «الكرمل»، العدد (الأول)، شتاء 1981م.

2- إدوارد سعيد: «تجربة الاستلاب»، ترجمة: نهى سالم، مجلة «الكرمل»، العدد (8)، 1982م.

3- إدوارد سعيد: «انتقال النظريات»، ترجمة: أسعد زروق، مجلة «الكرمل»، العدد (9)، 1983م.

4- إدوارد سعيد: «تأملات في المنفى»، ترجمة: نهاد سالم، مجلة «الكرمل»، العدد (12)، 1984م.

5- إدوارد سعيد: «الدور العام للكتاب والمثقفين»، مجلة «الكرمل»، العدد (68)، 2001م.

6- إدوارد سعيد: «صدام المفاهيم»، ترجمة: منى أنيس، مجلة «الكرمل»، العدد (53)، خريف 1997م.

7- إدوارد سعيد: «أفكار حول الأسلوب الأخير»، مجلة «الكرمل»، العدد (81)، خريف 2004م.

8- إدوارد سعيد: «التلفيق، الذاكرة والمكان»، ترجمة: رشاد عبد القادر، مجلة «الكرمل»، العدد (70-71)، ربيع 2001م.

9- إدوارد سعيد: «فرويد وغير الأوروبيين»، المصدر مجلة «الكرمل»، العدد (72/73)، خريف 2002م.

10- إدوارد سعيد: «تمثيل الواقع في أدب الغرب»، ترجمة: فاضل جتكر، مجلة «الكرمل»، العدد (78)، شتاء 2004م.

11- إدوارد سعيد: «ييتس ومقاومة الاستعمار»، مجلة «الكرمل»، العدد (30)، 1988م.

الفهرس

لم يكن لإدوارد سعيد أن يحظى بشهرته لو بقي قانعاً بعالمه الأكاديمي الضيّق، وما كان بإمكانه أن يصبح ما أصبحه لو اكتفى باختصاصه الأدبي، الذي كان فيه لامعاً ومتميّزاً على أية حال. أراد سعيد، كما جاء في دراسة شهيرة له عن الحلقات الأكاديمية في زمن ريجن أن يجمع بين الأكاديمي والمثقف، وأن يكرّس معرفة الأول لصالح الثاني، كي ينتقل من الأسئلة المختصة المدرسية إلى قضايا واسعة، تخص الإنسان في كل مكان.

يطرح مسار هذا الناقد الأمريكي - الفلسطيني سؤالين أساسيين، أحدهما يخص معنى المثقف ودلالته، وثانيهما يخص سعيد، الذي أراد أن يكون مثقفاً في زمن تراجعت فيه وظيفة المثقف تراجعاً كبيراً. يفترض السؤال الأول المرور على معنى المثقف وزمن ولادته ويفترض، ربما، إشارات سريعة إلى كلمات مختلفة مثل: الأكاديمي، المتعلّم، المفكّر، الداعية، وغيرها من الكلمات، التي تقول شيئاً ولا تقول شيئاً كثيراً في آن.

يشكل إدوار سعيد امتداداً للمثقف التنويري الذي أنجبه عصر النهضة الأوروبي، لا بمعنى المضمون المعرفي، بل بمعنى الوظيفة، التي تقنع المثقف بالتمرّد وتملي عليه أن يدعو غيره إلى التمرّد أيضاً. بل أن عمل سعيد بدا أكثر صعوبة وتعقيداً من سابقيه، ذلك أنه رفع صوته المتمرّد في زمن تراجع الأيديولوجيات والأحزاب السياسية وانكسار الحركات الثورية. وربما كان الظرف الذي أصبح سعيد فيه ثورياً في زمن تداعي الثورات، هو الذي أعطى صوته بعداً رسولياً، ودفع به، في لحظات الضيق والأمل إلى أن يساوي بين المثقفين الحقيقيين والأنبياء.

فصل سعيد بين «مثقف السياق»، الذي يلبي حاجات متغيرة يفرضها مرجع خارجي عنه، مثل السلطة والسوق وأغراض المنتصرين، و«المثقف الأزلي»، إن صحّ التعبير، الذي يستجيب إلى نداء داخلي يتماهى بـ «الحق» ويقوله ويتساوى به، وينصره وينتصر له دون مساومة.

د. فيصـــل دراج



الإسلام والغرب

مقالات ودراسات مختارة

ISBN 978-9933-434-94-2

9 789933 434922

دار كنعـــان
للدراسات والنشر
والخدمات الإعلامية

graphic by: Basem sabbagh